CLASSICI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA
COLLEZIONE DIRETTA DA MICHELE LECCE

XVIII

LEIBNIZ

DISCORSO DI METAFISICA

a cura di
GIUSEPPE ROVERO

" LA SCALIGERA „
Casa Editrice — VERONA — Vicolo Chiodo, 8
Anno 1941 - XIX

G. G LEIBNIZ

DISCORSO DI METAFISICA

A CURA DI
GIUSEPPE ROVERO

"LA SCALIGERA"
Casa Editrice - VERONA - Vicolo Chiodo, 8

INTRODUZIONE

I

LA VITA E LE OPERE

Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia, in Sassonia, il 1º luglio 1646, da famiglia di origine slava, il cui nome originario era Lubenicz. Il padre, morto quando egli aveva solo qualche anno, era giurista e professore di morale all' Università locale. D' intelligenza prontissima e naturalmente curiosa di sapere, fin dall' infanzia si dedicò con passione dapprima agli studi umanistici e poi, anche attraverso la lettura sovente casuale dei libri della biblioteca paterna, conobbe il *corpus scientiarum* della scolastica che, nonostante i preconcetti antiscolastici dell' epoca, non gli parve del tutto disprezzabile. Lesse pure gli scritti maggiori degli scienziati e dei filosofi dell' epoca, da Bacone a Galilei e Cartesio, dal Cardano al Keplero. Ancor giovanissimo dimostrava un vivissimo interesse per la metafisica, che fu oggetto da parte sua, per tutta la vita, di vera, ardente passione. Ma conviene dire ch' egli dimostrò d' essere ingegno veramente universale, perchè, salvo che per le lettere e le arti, s' interessò a ogni ramo dello scibile, divenendo insigne nella filosofia e nella matematica, rivelandosi sempre originale ed acuto, e rigidamente unitario nella visione generale, anche quando ebbe a scrivere di argomenti relativi ad altre scienze, come la storia o la teologia o la giurisprudenza o le scienze politiche. Sicchè potremo dire

col Boutroux (1) che « si direbbe che nulla v'è di più sorprendente della varietà dei lavori di questo grand' uomo, se più sorprendente ancora non fosse l'unità del suo pensiero attraverso questa varietà ».

Pur nella adolescenza si dimostrò spirito non timido nel proporsi problemi o progetti grandiosi di lavoro, che naturalmente non potè compiere per allora e alcuni nemmeno più tardi. Così a 18 anni vagheggiava di compilare un *Theatrum legale*, ossia una storia del diritto in tutti i tempi e presso tutti i popoli. Del resto, a soli 15 anni si era proposto l'intricatissimo problema delle forme sostanziali della scolastica, e aveva concluso per il rigetto di esse. Già fin d'allora si dimostrava così uomo non disposto ad accodarsi a scuole o a maestri, ma desideroso di risolvere da sè e per propria soddisfazione i massimi problemi.

Fu allievo all' Università di Lipsia del celebre Thomasio, e nel 1663 vi sostenne la tesi di baccalaureato (primo grado accademico) sulla questione del principio di individuazione, così importante nell' aristotelismo. Studiò poi matematica a Jena, e là compose una *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), in cui, sembrando imitare lo sforzo del domenicano spagnolo Raimondo Lullo (1235-1315), ma con ben maggiore profondità, tendeva a trovare un metodo per indicare le idee con simboli analoghi a quelli algebrici, onde poter applicare alla filosofia le regole del calcolo matematico: è ancora lo spirito del metodo cartesiano, ma con un senso di concretezza e di praticità tanto giovanili quanto mirabili.

Nello stesso anno si laureò in giurisprudenza, ma ciò non significò affatto una scelta definitiva nell' indirizzo dei suoi studi. Anzi, proprio in quell' epoca, a Norimberga, si affiliò alla setta dei Rosacroce, antica società segreta dedita all' alchimia, i cui membri si credeva fossero depositari di segreti scientifici importantissimi; e da allora il L. mantenne viva passione per le esperienze di chimica. Conobbe anche in quell' epoca il barone di Boinebourg, importante personaggio politico tedesco, già primo consigliere privato dell' Elettore di Magonza. Questi si fece

(1) BOUTROUX - *Introduzione alla Monadologia* - La Nuova Italia, ed., Firenze, pag. 12.

protettore del L. e lo avviò alla carriera politica pur incitandolo a proseguire i suoi studi prediletti; nel '70 il L. divenne Consigliere della Corte suprema di Magonza.

Pubblicava intanto varie opere, fra cui un' edizione dell'*Antibarbarus philosophicus* di Mazio Nizzoli detto il Nizolio (1498-1578), umanista italiano ostilissimo all' aristotelismo; nella prefazione il L. precisa quale dev' essere lo stile filosofico: chiaro e alieno dall' impiegare termini tecnici salvo che per ragioni di brevità. In altri scritti quasi contemporanei, di fisica e di religione, egli si poneva il problema del movimento e abbozzava la sua teoria della sostanza, che sarà il punto centrale del suo sistema, attaccando la dottrina cartesiana che riduceva l' essenza del corpo a estensione.

Fu nel 1672 a Parigi insieme al figlio del suo protettore, con la missione diplomatica, assai vaga ma ambiziosa, di indurre Luigi XIV a dedicarsi alla conquista dell' Egitto per fiaccare la potenza turca, allontanando così dall' Impero la minaccia delle sue armi. Invero la missione non ebbe alcun esito, perchè proprio in quell' anno le forze francesi si gettarono sull' Olanda. Il viaggio fu però utilissimo per il Leibniz, che, soggiornando a Parigi ben quattro anni (inframmezzati da un breve soggiorno a Londra), entrò in contatto col gran mondo culturale francese, e, sotto la guida del celebre Huygens, si approfondì nella matematica: nel '76 scopriva così il metodo del calcolo infinitesimale, cui perveniva in quegli anni il Newton, onde si ebbero dispute fra i due per determinare la priorità della scoperta, nonchè reciproci sospetti e accuse. Questa scoperta non fu senza influsso sulla formazione della sua teoria della monade e particolarmente della molteplicità infinita dei suoi atti (le « petites perceptions », di cui parleremo più avanti).

Sempre a Parigi conobbe il giansenista Antonio Arnauld (1612-1694), con cui è da ritenersi avesse già avuto precedentemente uno scambio di lettere su argomenti religiosi e con cui proseguì la corrispondenza fino al 1690. I due non erano destinati a comprendersi molto, anche per l' acceso cartesianismo del Francese, ma tale relazione fu assai utile per il L., perchè contribuì ad approfondirlo nei problemi teologici e religiosi, e lo

spinse a formulare più nettamente le sue dottrine metafisiche. Morti poi tanto l'Elettore di Magonza quanto il barone di Boinebourg, e passato il L. al servizio del duca Giovanni Federico di Brunswick-Luneburg come bibliotecario, si mise in viaggio per Hannover, e passando per Amsterdam ebbe dei colloqui con lo Spinoza.

Comincia ora, nella quiete della nuova sede da cui non si mosse che per qualche viaggio (tra l'altro in Toscana) per ricerche storiche d'archivio, il lungo e fecondo periodo della maggiore sua attività speculativa. Convien dire ch'egli aveva ormai nella mente le linee generali del suo pensiero, e che negli anni successivi non fece che chiarificare a se stesso e tradurre nello scritto delle sue opere quanto già aveva confusamente intuito, secondo quel procedimento di passaggio dall'intuizione oscura alla coscienza chiara che tanto bene illustrò nel descrivere la vita degli spiriti.

Nel campo degli studi matematici pubblicò nel 1684 la « *Nova methodus pro maximis et minimis* » in cui esponeva il suo metodo di calcolo infinitesimale: ne seguiva la polemica col Newton.

Nel campo filosofico il 1685 è, per sua stessa affermazione, l'anno in cui ritenne compiuto nelle sue linee essenziali il suo sistema filosofico. « Da quest'anno in poi, Leibniz si dedicò al lavoro inverso, sviluppare cioè armoniosamente tutti i punti particolari che erano impliciti nei suoi principi » (1). Gran parte dei suoi scritti non è peranco pubblicata e rimane manoscritta negli archivi della biblioteca di Hannover. Giova qui ricordare i principali, di cui si può veramente dire che ciascuno « è come uno specchio nel quale è vista l'universalità delle cose, ma sotto un certo angolo visuale. Le parti sulle quali l'attenzione del filosofo si ferma in modo più speciale sono colte in una visione più distinta; il resto, le altre cose che non possono staccarsene, sono intraviste, ma confusamente » (2).

Tali opere sono: l'opuscolo « *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* » (1684), in cui critica la teoria cartesiana, se-

---

(1) BOUTROUX, op. cit., pag. 14.

(2) BOUTROUX, op. cit., pag. 20. Analoga osservazione fa pure il De Ruggiero, nella Prefazione alle « Opere varie » del L., pag. V.

condo cui sono vere le idee chiare e distinte: le due cose, dice il L., non s'accompagnano necessariamente; il presente « Discorso di Metafisica » (1686), destinato all'Arnauld, non pubblicato fino al 1847; l'opuscolo « *De prima philosophiae emendatione et de notione substantiae* » (1694), in cui critica la teoria cartesiana, secondo cui l'essenza del corpo consiste nell'estensione; il « Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione esistente fra l'anima e il corpo » (1695), breve esposizione sintetica della sua dottrina, al modo del « Discorso » e della più tarda « Monadologia »; i « Nuovi saggi sull'intelletto umano » (1703), la sua opera più ampia e complessa, in cui critica le dottrine empiristiche del Locke: non pubblicati allora per la morte di questo (caso veramente raro di delicatezza da parte di uno scienziato!) non videro la luce fino al 1765; la « Teodicea » (1710) o difesa di Dio, l'unica opera vasta da lui pubblicata, in cui si vuole dimostrare la necessità del male nel mondo e la sua conciliabilità con la bontà divina: problema arduo particolarmente nel sistema leibniziano; infine nel 1714 la « Monadologia », la più celebre fra le sue opere, scritta in francese (come, del resto, moltissimi altri suoi scritti, anche per la difficoltà di rendere in tedesco il linguaggio filosofico) su incarico del Principe Eugenio di Savoia, e i « Principi della natura e della grazia », altra breve opera di carattere sintetico. Ma grandissima importanza hanno pure gli epistolari, anzitutto quello con l'Arnauld, e poi col P. des Bosses (negli anni 1706-10), con lo scienziato inglese Samuele Clarke (1675-1729) negli anni 1715-16, con Rodolfo e Gabriele Wagner, ecc., e i numerosissimi articoli pubblicati su vari giornali e riviste, fra cui particolarmente importanti quelli polemici con Pietro Bayle (1647-1706), il famoso autore del « Dictionnaire historique et critique ».

S'occupò pure di storia, anche per l'incarico che ebbe di scrivere la storia dei duchi di Brunswick; e questo compito per sè limitato gli fu tuttavia occasione per indagini storiche di carattere generale, sopratutto sulle origini della civiltà dei popoli germanici, che cercò di ricostruire attraverso lo studio delle etimologie dei loro linguaggi. E non è questo davvero l'unico aspetto sotto il quale pare collegarsi idealmente col suo grande con-

temporaneo italiano Giambattista Vico, per ambiente, vicende e fortuna invece così dissimile da lui.

Ma non trascurò davvero perciò i problemi pratici. Luterano, aveva tuttavia viva simpatia per il cattolicismo, di cui, per affinità del suo spirito, apprezzava il senso di unità interiore di contro allo spirito critico del protestantesimo, unità che nel medioevo aveva dato luogo alla visione scolastica del coordinamento delle scienze in un unico sistema imperniato sulla teologia; e appunto tale fecondità culturale del passato del cattolicesimo egli non mancava di apprezzare. Il L., fin dal tempo del soggiorno parigino, aveva iniziato discussioni, proseguite poi col celebre vescovo di Meaux, G. B. Bossuet, per una unione delle chiese cattolica e luterana, e continuò tale iniziativa fino al 1693. Ma in realtà la religione vagheggiata dal L., non era nulla più che una religione filosofica, di fronte alla quale non poteva non ritenere irrilevanti i più ardui dissidi dogmatici; e nonostante il suo zelo, il tentativo (al cui successo del resto mancavano le indispensabili condizioni favorevoli d'ambiente) ebbe a naufragare.

Per suo caldo invito e sullo schema di un programma da lui formulato, l'elettore di Brandeburgo, Federico, fondò la Società delle Scienze di Berlino, che sotto Federico II, nel 1744, s'intitolò « Accademia delle Scienze ». Ebbe rapporti col grande avventuroso sovrano di Svezia, Carlo XII, con Pietro I di Russia, con l'Imperatore Carlo VI, con l'intento di spingerli a coalizzarsi contro la Turchia, nell'interesse della civiltà cristiana d'Europa. In questa sua attività politica rientra l'opera svolta per ottenere che il ducato di Hannover divenisse il nono stato elettorale dell'Impero, ciò che avvenne effettivamente, e molto per merito suo, nel 1692.

Il L. però non sperimentò tutta quella riconoscenza che avrebbe potuto attendersi per i suoi servigi. E allorchè nel 1714, alla morte della regina Anna Stuart, il principe elettore dell'Hannover, Giorgio, divenne re d'Inghilterra, si trovò abbandonato dal suo protettore e quasi senza amici, mentre la sua salute declinava. Morì il 14 novembre 1716, e fu sepolto quasi di nascosto, anche per il sospetto di irreligiosità che gravava su di lui. Neppure gli ambienti scientifici parvero rimpiangere la sua mor-

te: solo il cartesiano Fontenelle (1657-1717) lo commemorò all'Accademia delle Scienze di Parigi.

II

L'AMBIENTE SCIENTIFICO E FILOSOFICO DELLA II^a^ METÀ DEL '600: RAZIONALISMO ED EMPIRISMO

La seconda metà del secolo XVII, che vide lo svolgimento del pensiero del L., costituisce un periodo interessantissimo nella storia del pensiero scientifico e filosofico. Il Rinascimento ormai concluso da tempo aveva segnato una rivoluzione del pensiero e della società, tanto ricca di spunti e di possibili sviluppi quanto tumultuaria e disordinata. Età più feconda nell' arte e nelle lettere, e nel campo del pensiero più rivolta allo sviluppo di problemi particolari, quali quello estetico, quello politico o quello religioso, appunto perchè espressione d' un nuovo carattere umano, che dapprima si manifesta naturalmente nelle forme meno astratte; sicchè solo sul finire del Rinascimento abbiamo i grandi sistemi metafisici del Telesio, del Bruno e del Campanella, e anche questi ancor nel quadro della filosofia neoplatonica, riscoperta dall' Umanesimo, e, se ricchissimi di spunti, poveri di sistematicità.

Il gran fervore rinascimentale si placa sul finire del Cinquecento; e come le smaglianti avventure politiche di un Cesare Borgia, di un Luigi XII o di un Francesco I lasciano il campo agli anonimi, cauti programmi espansionistici dei grandi Stati, così alle avventure filosofiche di un Giordano Bruno segue l' impostazione dei grandi problemi che affaticheranno tutta la filosofia prekantiana, dandole un mirabile carattere di organico sviluppo interiore. Il Rinascimento rovesciò le basi spirituali della vita medioevale, ma gli mancarono la calma e la modestia per costruire sistemi nuovi. Il Seicento inizia la ricostruzione con severa sistematicità.

E' questo il significato del Cartesio, il cui merito sta appunto nell'aver inteso che quel tanto di cultura medioevale che apparentemente sopravviveva al suo tempo (e non era poco, avendo salde basi nelle Università, e facciata ancor decorosa nei nomi dei suoi Maestri), non aveva in sè più nulla di vivo e di fecondo, e che quello che il Rinascimento aveva intuito in filosofia (e che in parte ancora circolava con un vago sapor di scandalo) mancava di fondamenti razionali profondi.

Neanche il Cartesio manca d'ambizione, ma in quel campo filosofico ormai libero opera con pratico metodo. Primo saldo fondamento, l'esistenza dello spirito; in esso, la legge della verità delle idee, cioè della loro non contraddizione intima [« tutte le cose che concepiamo con assoluta chiarezza e distinzione sono vere » (1)]; in esso, la certezza dell'esistenza di Dio, fondamento della verità obiettiva della predetta legge di verità: ogni nostra idea chiara e distinta sarà vera obbiettivamente, universalmente, perchè posta in noi da un Dio verace, che in conformità ad esse ha creato il mondo. E sull'innatismo di tali idee, non soggette a possibilità di errore, il Cartesio fonda la validità di ogni altra sua affermazione.

Carattere unico e fondamentale dello spirito, di cui abbiamo un'idea chiara e distinta, è il *cogitare*, l'aver coscienza di sè. Lo stesso si dica, quanto alla materia corporea, per l'estensione. Il C. delinea così due sfere di realtà irreducibili l'una all'altra: da un lato gli spiriti, capaci di fini perchè dotati di volontà e di intelletto, dall'altro le sostanze estese, assolutamente inerti di per sè, soggette al moto per l'urto di altre sostanze estese e rette quindi dal meccanicismo più rigoroso.

Egli credette così di fissare i principi fondamentali della metafisica e anche della fisica mediante un metodo rigidamente deduttivo, e quindi non passibile di errore, analogo a quello proprio della matematica. Ma egli toglieva così ogni valore a ciò che nell'uomo non è pura ragione, alla fantasia e al sentimento, e a tutte quelle attività che ne dipendono; che la ragione invece non può e non deve trascurare perchè sovente ne completano o cor-

---

(1) Cartesio - *Meditazioni Metafisiche*, III^a, § 1.

reggono le deduzioni con la finezza delle loro intuizioni. Biagio Pascal (1623-1662) per primo avvertì come la visione razionalistica non sappia talvolta giungere dove invece arriva l' intuito del sentimento, e contrappose i due termini; il L. li concilierà invece mostrando come la ragione sorga sopra l' intuito inconscio.

Il sistema cartesiano rappresenta indubbiamente uno sforzo potente di soluzione unitaria e integrale del problema filosofico e di quello scientifico. Esso suscitò subito un vivissimo interesse e, pur fra varie critiche, larghissime adesioni perchè rispondeva a un atteggiamento di pensiero diffusissimo fra gli scienziati del suo tempo cui offriva un' adatta base metafisica per le loro indagini fisiche: quasi tutta la scienza era allora orientata verso la soluzione meccanicistica. Sicchè si può dire che il cartesianesimo non fu accettato da tutti integralmente, ma ebbe tale influsso da costituire d' allora in poi la base comune di discussione e fornì la cornice comune a quasi tutte le ipotesi scientifiche successive.

Esso lasciava tuttavia vari problemi insoluti, di cui due importantissimi. È anzitutto: se l' estensione e il pensiero costituiscono due sfere di realtà così nettamente contrastanti e rispettivamente autonome, come si spiega il rapporto reciproco innegabile specialmente nell' uomo, composto d' anima e di corpo, in cui l' anima comanda al corpo e conosce per mezzo dei sensi corporei? D' altra parte il Cartesio definiva come sostanza ciò che è *causa sui*, e tale propriamente non è che Dio, e solo per estensione affermava come sostanza tutto ciò che non ha bisogno d'altri che di Dio per esistere; ma, più ancora, pareva ridurre a ben poco l' autonomia delle sostanze finite rispetto a Dio, in quanto le sostanze estese agiscono meccanicamente per un impulso che Dio ha disposto fin dalle origini, e gli spiriti non ricevono alcuna valida conoscenza se non da Dio.

I due problemi trovarono una prima soluzione nell' occasionalismo di Arnoldo Geulinx, olandese (1625-1669), e del più celebre Nicola Malebranche, francese (1638-1715): ogni tentativo di trovare un termine di unione fra spiriti e corpi è vano (il Cartesio aveva invece formulato la famosa ipotesi della ghiandola pineale), ed essi formano due sfere di realtà nettamente separate. Ogni accordo fra di esse è opera soltanto di Dio, cui am

bedue fanno capo: gli spiriti conoscono direttamente in Dio (« luogo degli spiriti ») tutte le idee, comprese quelle relative al mondo esterno, e Dio stesso fa agire i corpi in occasione degli atti della volontà dell'uomo. Anzi, per il Malebranche, anche l'estensione è in Dio, almeno come idea dell'estensione, nè del resto noi abbiamo alcuna prova diretta dell'esistenza di un mondo esterno, cui crediamo per fede.

Tale concezione profondamente mistica avvia direttamente al panteismo dello Spinoza (1632-1677): per lui v'è un'unica sostanza, Dio stesso, da intendersi però non come un Dio personale, ma come una ragione somma, priva di volontà e quindi di fini. Esso ha infiniti attributi, due dei quali noi conosciamo: l'estensione e il pensiero. Ogni corpo e ogni spirito finito non sono sostanze autonome, ma meri modi di essere di quei due attributi. Dio si attua in questi esseri per una necessità impersonale, come una deduzione da una premessa; e possiamo definirlo « *natura naturans* », ossia « principio ordinatore della natura » se vogliamo contrapporlo alla sua conseguenza, il mondo ordinato, « *natura naturata* », eterno effetto d'una eterna causa; ma si tenga presente che la causa agisce dall'interno dell'effetto, e non è estranea ad esso, nè la distinzione tra Dio e mondo è possibile se non ponendosi da due diversi punti di vista. Quanto al rapporto fra corpi e spiriti si tenga presente che si tratta di due serie parallele (perfettamente corrispondenti in ogni termine) di modi d'essere di due attributi della stessa sostanza: la loro corrispondenza è quindi perfettamente spiegabile (parallelismo: anzi, in realtà « *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* »).

La visione della natura come entità autonoma giungeva così col panteismo spinozistico alla massima esaltazione di essa.

Contemporaneamente a questa corrente razionalistica, fiorentissima in Francia e in Olanda, si sviluppava in Inghilterra la corrente empiristica. Mentre la prima non voleva rinunciare a una visione unitaria del problema metafisico e del problema fisico, e voleva impostare la soluzione di questo sui dati della metafisica, l'empirismo vuol vedere la natura con occhio più attento ai suoi caratteri concreti e particolari, senza ridurlo a un

astratto denominatore comune qual' è l' estensione. Nostro unico mezzo primitivo di conoscenza è l' esperienza, e questa ci dà la visione di un mondo vario nei suoi aspetti; soprattutto, non ci fornisce affatto il criterio per distinguere in esso ciò che è apparente da ciò che è essenziale (la famosa distinzione galileiana e cartesiana fra qualità primarie e secondarie), nè di affermare coi meccanicisti che tutti i fenomeni sono fenomeni di movimento, e mai invece alterazioni di qualità, quali invece sovente ci appaiono. Nè allo scienziato è dato di scoprire il *perchè* dei fenomeni, il motivo della legge che li regola, la costituzione metafisica della materia o del movimento; ma soltanto di esporre *come* i fenomeni avvengono, ossia qual' è la costanza delle loro condizioni. « Fisica, guardati dalla metafisica » è il motto di Isacco Newton (1643-1727); e Giovanni Locke (1632-1704) illustra, in fondo, nel suo sistema i motivi di questo distacco. L'esperienza, egli dice, non ci dà altra certezza che quella dell'esistenza di Dio, del nostro io e dei corpi esterni finchè li sperimentiamo; sulla natura di questi non ci rivela nulla, e non ci dà altro che apparenze di cui non possiamo in alcun modo dimostrare la corrispondenza a una realtà obbiettiva. La scienza, naturalmente, non potrà esser relativa che a questo mondo di apparenze. Tale visione, se reca una maggiore libertà allo scienziato, svincolandolo da ogni premessa metafisica, è tuttavia avviata verso lo scetticismo.

Mentre la filosofia assumeva queste posizioni, ciascuna prodigiosamente ricca di sviluppi e di vie fecondissime, la scienza della natura otteneva una serie di brillanti vittorie, prova dell' utilità di una posizione metodica, la società si ordinava e trasformava togliendo ogni residuo significato alla classe feudale e avviandosi alla pratica dell' eguaglianza, e l' assolutismo politico gettava le basi organiche per l' attività multiforme dello stato contemporaneo. Il processo era appena in corso nè il risultato appariva ancor chiaro, ma, pur attraverso fervide discussioni e appassionati contrasti, l' ambiente scientifico europeo era pieno d' un sentimento quasi di sbigottito entusiasmo vedendo continuamente aggiungersi nuovi frutti all' abbondante messe. In quell' ambiente si sviluppa il pensiero del L., figlio quant' altri mai del suo tempo, ma figlio geniale, e quindi pieno di originalità.

III

LA DOTTRINA DEL LEIBNIZ

1 - L'ATTIVITÀ DELLE MONADI.

Per intendere le linee essenziali del pensiero del L. bisogna tener presente ch'egli incominciò, come s'è visto, la sua attività speculativa più che altro discutendo qualche punto della dottrina cartesiana presentatoglisi incidentalmente esaminando problemi d'ordine religioso o matematico. E anzitutto gli parve errata la riduzione dei corpi alla pura e semplice nozione chiara e distinta di estensione: nè questa gli parve chiara e distinta, nè gli parve sufficiente a spiegare i fenomeni fisici. Una critica che gli fu cara sempre, e che ritroveremo anche in questo discorso, al c. XVII, è appunto questa: che l'estensione è indifferente al moto e al riposo, ed è quindi impossibile spiegare le leggi del movimento se l'essenza dei corpi consistesse soltanto nell'estensione. E' vero invece che i corpi resistono al moto. E ancora: è sostanza per il L. ciò che è uno, ossia semplice; invece l'estensione è divisibile all'infinito. Se ne deduce che la sostanza non può avere estensione e, richiamandosi alla critica precedente, che bisogna ammettere in natura delle *forze*, per lo meno nel senso di elementi che resistono all'azione altrui: questi centri di forza semplici e inestesi, sono le sostanze (1), veri « punti metafisici ». A queste sostanze darà più tardi il L. il nome di *monadi*, che ne accentua il carattere unitario.

Le sostanze sono dunque centri d'azione, inestesi: col che si supera l'opposizione cartesiana fra spiriti e corpi, attivi gli uni, inerti gli altri. Si manifesta la tendenza del L. ad affermare il principio di continuità, che ricollega tutte le forme d'essere presentandole come contigue: fra corpi e spiriti, come vedremo,

(1) Analoga critica al Cartesio e analoghe soluzioni prospetta il nostro Vico, senza però svilupparle (v. il « *De antiquissima Italorum sapientia* »).

non vi sarà altra distinzione che nel grado di coscienza della loro attività.

Se le monadi sono centri d'azione, dovranno sviluppare tale azione al di fuori, ossia sulle altre monadi? Il L. lo esclude. Le monadi sono inestese, e non possono subire quindi l'azione altrui, che implicherebbe trasporto di parti; esse « non hanno finestre » da cui possa entrare l'azione altrui e sono quindi reciprocamente del tutto indipendenti (1). Da ciò segue, naturalmente, ch'esse non possono nascere e nemmeno perire per azione di altre, e che quindi solo Dio può esserne il creatore (egli le foggia, perfette e complete, per « fulgurazione »), e ch'egli solo può distruggerle, per annichilamento. Si tratta di vedere come una sostanza possa agire senza che la sua azione esca da essa, e ugualmente come possa agire ossia mutarsi senza perdere la sua unità. E il L. trova un esempio evidente di sostanza rispondente a questi requisiti nell'anima umana. Questa pensa, nè il suo pensiero esce da lei, e continuamente ha una folla di percezioni e di volizioni chiare o confuse, ragionate o istintive, senza per questo perdere la sua unità. Ora per il L. tutte le sostanze agiscono come l'anima, in quanto il loro agire costituisce appunto un rappresentarsi, la loro forza è « *vis repraesentativa* », il loro essere è *percezione*.

Respinto così, col meccanicismo cartesiano, l'atomismo del Gassendi (1592-1655) cui aveva aderito in gioventù, il L. si riallaccia decisamente al panpsichismo del nostro Rinascimento. Per lui noi dobbiamo immaginarci la natura come composta di infinite sostanze, tutte dotate di ugual carattere percettivo: ognuna di esse percepisce tutto il reale. Esse non possono identificarsi l'una con l'altra, perchè la percezione del mondo varia dall'una all'altra; il loro non è solo un rappresentarsi, un registrare passivamente, ma è un esprimere il reale tutto, ossia l'essere con esso in « un rapporto costante e regolato » (2). Tale rapporto varia da sostanza a sostanza per il grado diverso di espressione, che è

---

(1) Nel « Discorso » questa indipendenza reciproca delle sostanze, come vedremo, è presentata in modo assai diverso e anche più logico; ma il L. modificò poi tale sua posizione per le difficoltà cui portava relativamente alla libertà degli spiriti.

(2) Corrispondenza con Arnauld (v. Opere varie, pag. 56).

più o meno cosciente, o anche del tutto incosciente. Ogni sostanza, dato che esprime tutto l'universo, è in rapporto con tutte le altre e in questo senso sarebbe infinita; ma non tutti questi rapporti sono in essa coscienti, ma solo quelli relativi alle sostanze con cui essa ha un legame più stretto: la sua limitatezza dipende appunto dalla sua sfera di percezione incosciente, da quella che il L. chiama *materia prima*. S'intende ora perchè due sostanze non possono avere un grado identico d'espressione rispetto alle altre sostanze senza pienamente identificarsi l'una con l'altra.

Come s'è accennato, questa attività rappresentativa è identica in tutte le sostanze quanto all'oggetto che è tutto il reale, ma può avere, rispetto alla sua maggiore o minore coscienza, infiniti gradi che possono però farsi rientrare in questi tre: percezione naturale, assolutamente incosciente, quasi un sonno profondo, propria delle sostanze che costituiscono la materia allo stato inorganico; sentimento animale, che ammette un confuso intuito del mondo esterno e un collegamento delle percezioni per mezzo della memoria nonchè una forma di volontà oscura nell'istinto; conoscenza intellettuale, propria soltanto di quelle sostanze che sono gli spiriti umani capaci inoltre di proporsi coscientemente dei fini. Non tutte le percezioni umane sono però conoscenze intellettuali: solo Dio, monade suprema, conosce intellettualmente tutto il reale nei suoi rapporti costanti e transeunti. Invece la massima parte delle percezioni umane resta oscura e inconscia, per quanto influisca potentemente sulla determinazione del volere e sul carattere (sono le cosiddette « petites perceptions » o « perceptions insensibles ») e solo talune s'impongono sulle altre e passano a un grado di maggiore o minore coscienza percettiva (o *appercezione* come la chiama il L.), che può giungere fino alla vera conoscenza adeguata e intuitiva, ossia alla visione dell'essenza della cosa. L'espressione dell'universo propria d'ogni monade muta poi continuamente, obbedendo a un impulso interiore a ognuna di esse, che il L. chiama *appetizione*, e che è una tendenza a sempre nuove percezioni. Questo succedersi di percezioni non è casuale, ma, sempre per quel principio di continuità cui si è accennato, il L. lo vede come un passaggio necessario da percezioni oscure a percezioni chiare, da stati psi-

chici più complessi ad altri più lineari, dall' implicito all' esplicito, un realizzarsi, sempre necessario, di ciò che era in potenza. Perciò può dirsi che « il presente è gravido del futuro », anzi, poichè le monadi esprimono ciascuna tutto l' universo, e sono sempre in rapporto con tutto, esse contengono in sè in ogni momento i segni di tutto ciò che avverrà in futuro non solo in esse, ma in tutto l' universo.

2 - Dio e l'armonia prestabilita.

Si delinea quindi l' originalissima soluzione leibniziana del problema dei rapporti reciproci fra le sostanze, che abbiamo visto di tanto difficile soluzione nel cartesianismo. Fermo restando il principio che non vi è alcun rapporto diretto reciproco fra di esse, si deve ammettere però un rapporto ideale, nel senso che all' espressione ossia percezione dell' universo propria di ogni monade corrispondono quelle di tutte le altre. A ogni aumento del grado d' espressione d' una monade (cioè ogni volta che una monade si vede in un rapporto più stretto con una o più altre) corrisponde una diminuzione nel grado di espressione di queste altre, e così può dirsi che l' una *agisce* sulle altre e che le altre *patiscono* la sua azione. Questa corrispondenza perfetta è conseguenza di una predisposizione di Dio, che ha creato tutte le monadi nello stesso tempo ponendo in loro un contenuto rappresentativo futuro pienamente corrispondente. Sicchè può intendersi pienamente il famoso paragone leibniziano degli orologi: abbiansi due orologi che vanno perfettamente d' accordo; tale sincronismo può spiegarsi così: o un buon meccanico interviene continuamente a regolare l' uno in rapporto all' altro e viceversa (e questa immagine corrisponde alla teoria occasionalistica); o uno stesso meccanismo aziona i due quadranti (e questa è l' immagine del parallelismo spinozistico); oppure ancora i due orologi sono dotati di meccanismi che si corrispondono perfettamente, come le monadi nell' ipotesi leibniziana, ch' egli appunto definisce dell' *armonia prestabilita*.

Alla luce di questo principio si risolve anche agevolmente la questione dei rapporti fra anima e corpo, che del resto non è che un aspetto particolare del problema più generale. Il corpo

è costituito da un complesso di monadi che, nella loro espressione dell'universo, rappresentano se stesse come subordinate — per un certo periodo di tempo — all'attività di una monade centrale o anima o entelechia, che a sua volta vede le altre come a sè subordinate. Con ciò il L. vuol spiegare come negli organismi le parti si subordinano effettivamente al tutto, e come debba quindi ammettersi almeno in essi l'azione di quelle cause finali, che il meccanicismo della scienza moderna aveva rigorosamente bandito: non si può assolutamente ammettere, per il L., che lo sviluppo dei corpi possa attribuirsi soltanto all'azione di cieche cause meccaniche (1).

Il complesso delle monadi costituenti il corpo è detto dal L. *materia seconda* (abbiamo già visto che cosa sia per lui la *materia prima* propria di ogni monade). Naturalmente, essendo queste monadi inestese, anche il corpo è in realtà inesteso, e la estensione non è che *fenomeno*, modo di apparire di tali monadi nella nostra visione dell'universo in gran parte oscura o confusa. Non è però apparenza del tutto falsa o arbitraria, perchè non è visione di un nulla, ma di qualcosa realmente esistente, quali sono quelle monadi. La scienza fisica, che studia appunto le proprietà e le leggi dell'estensione, non è scienza assoluta, in quanto è relativa solamente al fenomeno, ma indubbiamente serve a fornirci dati praticamente utili relativi alla successione costante dei fenomeni stessi. Così la visione meccanicistica propria della fisica ci dà la conoscenza dello svolgimento del fenomeno nell'estensione, ma tale fenomeno non è che il riflesso di una azione ideale delle monadi, azione che è sempre in vista di fini. Così il meccanicismo non si rivela falso, bensì vero, ma solo relativamente al fenomeno; e come questo è modo di apparire delle monadi, così le leggi meccaniche esprimono il modo costante di rivelarsi dei mutamenti o azioni di esse.

---

(1) Ciò implica naturalmente che anche gli animali e i vegetali abbiano un'anima, certo non dotata di appercezione, ciò che costituisce una riammissione delle *forme sostanziali* aristoteliche; vi è però una difficoltà: se le monadi sono eterne, anche tali anime lo dovrebbero essere. E ciò infatti il L. ammette, affermando che tali anime non hanno normalmente alcun sviluppo, salvo durante la breve parentesi della vita dell'animale di cui sono forma.

Naturalmente questa teoria dell'armonia prestabilita implica un preciso disegno della Provvidenza divina relativamente al mondo: Dio deve predisporre *ab initio* tutto ciò che avverrà. Ne vengono vari quesiti di vivo interesse, quale quello relativo al grado di libertà che così rimane all'uomo: ma di ciò vedremo a suo luogo. Si tratta piuttosto ora di vedere con quale criterio Dio ha predisposto il futuro. Per il L. non c'è dubbio che egli non abbia seguito in ciò l'unico principio che si possa conciliare con la sua bontà: il *principio del meglio*. Dio ha naturalmente presenti tutte le possibilità, e fra le tante ha realizzato con preciso calcolo quelle che si potevano conciliare insieme (che erano, cioè, *compossibili*), dando al tutto il massimo di bene e permettendo il minimo di male: è questo, quindi, il migliore dei modi possibili.

Questa visione risolutamente ottimistica lascia luogo a vari interrogativi e anzitutto a questo: non era possibile a Dio realizzare un mondo privo di mali? Il L. lo nega, e per dimostrarlo analizza il concetto di male; vi è il male *metafisico*, inerente al concetto stesso di creatura (nel suo sistema, la sfera di percezione oscura, senza la quale la monade si identificherebbe con Dio): non vi sarebbe creazione se non vi fosse questo male, che si risolve quindi in un bene; vi è poi il male fisico, la sofferenza, ma il L. tende a minimizzarlo, e in ogni caso a mostrarne la relatività; infine vi è il male *morale* (1), il peccato, ma questo non è certo opera di Dio, bensì conseguenza della fragilità della natura umana, conseguenza a sua volta del male metafisico, che si risolve, come si è visto, in un bene.

Il male metafisico quindi è necessario, e si risolve in un bene; gli altri sono meramente possibili, e Dio li tollera in quanto vediamo che talvolta hanno per conseguenza dei beni maggiori. E Dio in ogni caso non ne ammette che il minimo indispensabile.

3 - Teoria della conoscenza: verita' di fatto e verita' di ragione.

Il L. distingue le verità in due grandi categorie: le *verità di ragione* e le *verità di fatto*. Le prime hanno di caratteristico

(1) V. Teodicea, § 14.

che sono regolate dal *principio di identità* e dal correlativo *principio di contraddizione*: ossia A è A, e non-A sarebbe contraddittorio; fra di esse sono tipici i principi matematici. La verità loro è quindi assoluta. Vi sono poi le verità di fatto, contrapposte alle prime in quanto la loro verità è meramente contingente e, almeno da parte dell'uomo, non è dimostrabile *a priori*, bensì constatabile solamente per esperienza: di esse è pienamente ammissibile il contrario. Anzi, per meglio dire, nella mente divina tutte queste verità di fatto (tutti gli esseri che agirono, agiscono o agiranno nel mondo) esistono allo stato di possibili, e con esse anche un numero infinito di altri esseri possibili, i cui fatti sono diversi e anche contrastanti ai primi, che Dio non ha però realizzato. Ora, come si è visto poco fa, Dio ha scelto per realizzarlo quel complesso di possibili (ammissibili contemporaneamente), che dànno il massimo di bene con il minimo di male. Ogni verità di fatto ha quindi una *ragion sufficiente* per esistere, ed è in sostanza questa sua necessità nell'insieme dell'economia del mondo: questo non sarebbe più il migliore dei modi possibili se tale fatto particolare mancasse o fosse sostituito da un altro. Naturalmente è impossibile all'uomo vedere il perchè di tale sua necessità in quanto gli sfugge l'insieme di questo grande disegno provvidenziale, di cui potrà al massimo avere qualche visione parziale, ma gli è in ogni modo manifesto il motivo generale dell'esistenza di queste sostanze a preferenza di altre.

E poichè questa predisposizione divina dei fatti del mondo avviene ponendo nelle monadi un contenuto rappresentativo futuro corrispondente a tali fatti, la *ragion sufficiente* dei fatti stessi, che è la loro bontà nel quadro generale della creazione, si manifesta poi attraverso quella serie di percezioni confuse che determina infine quel fenomeno.

4 - La conoscenza del mondo - Critica dell'empirismo.

Ciò porta naturalmente il L. a formulare una concezione scientifica, che è assai più vicina a quella empiristica che a quella razionalista. Noi non abbiamo infatti alcun motivo per dedurre — coi Cartesiani — dagli attributi divini le leggi del mondo

fisico. E' questo un complesso di verità di fatto, note quindi soltanto per esperienza, e perciò la loro nozione che potrà mai essere completa o esente con sicurezza da errori, perchè non è affatto necessaria, e il loro contrario (come il contrario delle leggi fisiche) è pienamente ammissibile. Le classificazioni e le leggi scientifiche non sono altro che formulazioni (ottenute per via induttiva o sperimentale) della costanza del modo di presentarsi dei fenomeni, nè ad esse corrisponde nulla di universale o di necessario (nominalismo); in esse raggruppiamo delle serie di esperienze particolari esprimendone i caratteri simili; e il loro valore è puramente di utile, in quanto ci permettono di prevedere i fenomeni e di regolarci in conseguenza.

Se ciò s' avvicina molto alle teorie del Locke relativamente alla scienza, sotto altro rispetto invece il L. respinge l' empirismo. Infatti per lui non è assolutamente ammissibile che l' anima sia una *tabula rasa*, come voleva il Locke: ammettere una tale potenza pura di conoscenza, senza alcuna attuazione, non sarebbe che frutto d' astrazione. Il Locke critica l' innatismo cartesiano osservando che è impossibile che si posseggano inconsciamente delle idee; ma il L. ribatte che il Locke equivoca sul significato del termine « idea ». Noi abbiamo infatti in noi i « segni » (come il L. li chiama) di tutto ciò che poi ci accadrà, e quindi anche di tutto ciò che penseremo: e tali sono le idee. Sicchè una mente superiore potrebbe vedere nelle nostre percezioni oscure di adesso i « segni » di ciò che noi penseremo. Per questo si possono possedere inconsciamente le idee, anzi (poichè ogni monade percepisce tutte le cose) tutte le idee.

E' vero che queste idee si presentano allo stato confuso, come rappresentazioni, e solo in seguito ce ne formiamo le nozioni concettuali corrispondenti (in questo il Locke ha perfettamente ragione: la rappresentazione precede davvero il concetto, in quanto il passaggio dall'una all'altro è passaggio dall' oscuro al chiaro, dall' implicito all' esplicito). Ma tale contenuto è già implicito nell' anima nostra nè ci viene dal di fuori.

E ancora sotto un altro aspetto il L. si contrappone al Locke: questi aveva affermato che non solo le idee del mondo esterno, ma le stesse idee astratte dell' essere, della sostanza o

di causa e i principi logici non sono innati, anche se sono evidenti, e derivano dall'esperienza. Ma per il L. vi sono alcune nozioni che non sono altro che « affezioni » o caratteri dell'anima, che ci si sveleranno attraverso la riflessione o esperienza interna, ma che sono già in noi, nè hanno affatto origine dall'esperienza. Quindi si dica pure « *nulla esser nell'anima che non venga dai sensi* (1). Ma bisogna eccettuare l'anima stessa e le sue affezioni. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Ora l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione, il raziocinio, infine molteplici idee che i sensi non potrebbero dare » (2).

5 - L'uomo e la repubblica degli spiriti.

Il L. si professa decisamente ostile al determinismo dello Spinoza, per il quale lo spirito umano non è che un modo d'essere del pensiero divino, e le cui azioni non sono quindi altro che conseguenze di una necessità logica. Il L. si presenta come un campione della libertà umana, non per affermare con lo Scotismo la superiorità della volontà sull'intelletto, ma per mostrare come la libertà consista nella facoltà di agire in conformità di motivi che non ci sono estranei, e che il nostro intelletto addita alla volontà.

Questa affermazione della libertà umana s'urta però con la teoria dell'armonia prestabilita, per la quale ogni anima nasce gravida già di tutto ciò che le accadrà in futuro, sicchè ogni sua azione è già in essa implicita e si svolgerà come per successione meccanica. Parrebbe anzi che debba venirne il determinismo più rigoroso.

E' questo il problema più grave per il L., la conciliazione, cioè, della libertà umana con le premesse del suo sistema. Nè si può dire davvero ch'egli lo risolva. Egli insiste nel fare rilevare che le azioni umane sono, in ogni caso, non necessarie ma contingenti, in quanto il loro contrario non implicherebbe con-

---

(1) E' il detto scolastico, che l'empirismo usa però in tutt'altro senso: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

(2) « Nuovi saggi » L. II, cap. 1, pag. 75.

traddizione; esse sono poi spontanee, in quanto sono determinate, come si è visto, da un contenuto rappresentativo che è in noi e che non subisce in alcun modo l'azione altrui (1); infine la ragione umana può conoscere il bene e proporlo alla volontà, ossia rendere razionali le azioni. Ma la necessità dell'agire umano resta pur sempre, anche se si tratta di una necessità non logica ma morale, in quanto determinato da Dio in vista del bene del tutto, e la sua razionalità implica pur sempre che Dio abbia determinato fin dalle origini l'anima a quel giudizio.

Il L. vuol dimostrare pure che il suo sistema è perfettamente conciliabile con le dottrine religiose, anzi vuol delineare lo schizzo di una Città di Dio, in cui rientrano tutti gli spiriti in quanto, appunto, capaci di conoscere e di partecipare ai fini divini, in quanto capaci di collaborare con Dio. Questa Città di Dio è basata sulla giustizia, onde il peccato trova la sua sanzione nella sofferenza che ne segue (e che quindi si risolve in un bene), e l'opera buona nella felicità che ne deriva. L'ottimismo leibniziano pare che porti anche ad escludere la possibilità di una dannazione eterna.

6 - Significato della dottrina leibniziana nella storia del pensiero filosofico.

Tale, nelle sue linee essenziali, il sistema del L., che costituisce il più grande tentativo moderno di sintesi filosofica prima del Kant. Si tratta di una posizione personale, che non rientra propriamente nella corrente razionalistica nè, tanto meno, nella empiristica. Nell'impostazione e nella soluzione originalissima dei problemi si vede, oltre la teoria, l'uomo Leibniz, e in questo sta forse il fascino sottile che promana da questo sistema. Ma in questo pure è forse il motivo della non grande comprensione da cui fu accompagnato, in ciò ancora idealmente collegato col Vico. Poichè non si può dire che l'affermato leibnizismo di Cri-

---

(1) Egli stesso però ammette che se «ogni atto volontario è sì spontaneo, vi sono atti spontanei senza scelta, cioè non volontari» (Lettera al Basnage de Beauval, del 1698, in «Opere varie» p. 20).

stiano Wolf (1679-1754) sia degna continuazione del suo pensiero.

Anche la rivalutazione del L. ha veramente inizio col Romanticismo, apprezzatore della personalità. Ma, ancora, più col Romanticismo francese che con quello tedesco, in quanto la moderazione del primo permetteva d'apprezzare meglio l'innegabile illuminismo del Nostro.

La vera importanza del L., collocato nel suo tempo, sta nei germi di critica al meccanicismo e nella recisa affermazione della necessità di una metafisica di contro all'empirismo. E in questo anticipa soluzioni e atteggiamenti della filosofia postkantiana.

IV

IL « DISCORSO DI METAFISICA » NELL'INSIEME DELL'OPERA DEL LEIBNIZ

Il « Discorso di Metafisica », è la prima esposizione sistematica, in ordine di tempo, della dottrina leibniziana. Il L. volle esporvi appunto tutte le idee intorno alla metafisica che aveva formulato fino allora, più che altro occasionalmente, come frutto di osservazioni personali nella lettura di opere di altri filosofi e in particolare del Cartesio; idee che gli parve ora di poter comporre nell'organicità di un sistema. Tale esposizione è scritta per il cartesiano Antonio Arnauld, di cui il L. voleva avere il parere sulle proprie idee, e all'Arnauld avrebbe dovuto pervenire per il tramite del langravio (conte) Ernesto di Hesse-Rheinfels, come desumiamo dal carteggio fra il L. e detto langravio, e in particolare da una lettera dell'11 febbraio 1686. Per l'intanto il L. fece avere per quel mezzo all'Arnauld un sommario del suo scritto.

Dall'invio derivò un importantissimo carteggio tra il L. e l'Arnauld, carteggio che però, se servì a chiarire le idee del Nostro, non smosse nè l'uno nè l'altro dalle rispettive posizioni, e cessò quindi nel 1690 per mancanza di un termine di discussione. Il L. finì per non inviare all'Arnauld il « Discorso », nè lo

fece conoscre ad altri, e preferì condensare le sue dottrine in un altro scritto, alquanto più breve (il « Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze »), per renderle finalmente note, attraverso la pubblicazione in un giornale scientifico di Parigi, al gran pubblico dei dotti; e ciò avvenne soltanto nel 1695.

Il « Discorso » fu poi ritrovato fra i manoscritti del L. soltanto nel 1847, e pubblicato dal Grotefend insieme col resto del carteggio Leibniz - Arnauld - Langravio di Hesse-Rheinfels. Ripubblicato dal Gerhardt, nella sua edizione degli scritti filosofici del L. (Berlino, 1875-1890), e precisamente nel IV volume, pagg. 427-463, come un frammento senza titolo, vide infine la luce in una edizione critica e completa nel 1907, ad opera di Enrico Lestienne. Da allora è stato ripubblicato varie volte, sia in Francia che in Germania e in Italia, sicchè è avviato a una notorietà quasi pari a quella delle altre opere del L. note da maggior tempo, come la « Monadologia », la « Teodicea » e i « Nuovi Saggi ».

E' opera che, pur contenendo, se anche talvolta solo per accenni, tutte le affermazioni essenziali del sistema leibniziano, che in essa appare già saldamente costituito, tuttavia presenta la teoria della sostanza particolare in un modo alquanto diverso dalle altre opere più celebri del L. Vediamo di delineare tale teoria senza entrare in sottigliezze o difficoltà che supererebbero i modesti compiti di questo scritto.

Nel cap. VIII del « Discorso » il L. dice che « la natura di una sostanza individuale, ossia di un essere completo, è di avere una nozione così completa da esser sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati del soggetto cui questa nozione è attribuita ».

Ora, se questa definizione è una ripresa della posizione scolastica, fondata appunto sulla distinzione fra sostanza (l' individuo che non può mai essere predicato di altro) e accidente (l' attributo che non ha realtà se non come predicato d' altro), si distingue tuttavia nettamente da essa in quanto il contenuto logico del soggetto è costituito nella Scolastica puramente dall' idea di specie cui l' individuo appartiene, mentre nel L. rac-

chiude ogni fatto particolare che gli accadrà, ossia, oltre alla forma sostanziale, anche infiniti altri attributi.

Per il che il L. viene ad affermare la necessità logica di tutti gli attributi e fatti dell'individuo, sicchè la sua definizione non racchiude soltanto la sua partecipazione alla specie ma anche ogni suo fatto particolare, che diviene così necessario. Anche per la definizione degli individui vale il principio *praedicatum inest subiecto,* che la Scolastica affermava valido soltanto per le verità di ragione o necessarie, il cui contenuto si svela per analisi del soggetto.

Naturalmente, questa intelligibilità o prevedibilità *a priori* del particolare sfugge alle menti finite ed è manifesta solo a Dio. Il quale, in sostanza, provvedendo alla creazione del mondo, si trova davanti infiniti mondi (o complessi di sostanze individuali) possibili, tutti, nelle sostanze che li compongono, dotati di *potenzialità* di esistere (1), e tutti in sè collegati da una necessità logica, in quanto gli elementi che li compongono debbono essere *possibili contemporaneamente,* non reciprocamente contradditori. Iddio sceglie fra questi mondi possibili quello che contiene il massimo di bene col minimo di male, obbedendo così al *principio del meglio* caratteristico della sua Provvidenza. Ma naturalmente Dio solo può avere questa visione distinta e *a priori* di tutti i mondi possibili in tutti i loro particolari; tale visione sfugge totalmente all'uomo.

E' questa, nel « Discorso », la ragione della impossibilità di influsso reciproco delle monadi, e anche la spiegazione dell'armonia prestabilita: le sostanze particolari non sono che dei pensabili che Dio realizza, ossia fa passare dalla potenza all'atto. Essi vengono scelti appunto per la loro non-contraddizione reciproca e per il risultato di bene che ne deriva. L'atto creativo,

---

(1) Anche nella Monadologia (§ 48) il L. insiste sul *soggetto* o *base* della monade, che distingue dalle facoltà percettiva e appetitiva di essa, e che corrisponde alla «*Potenza*» divina; sicchè veramente pare affermare che la monade non dipende totalmente da Dio, ma ha già di fronte a lui una specie di potenzialità di essere, che sta appunto nella sua qualità di soggetto logico. Anche prima d'essere creata da Dio la monade ha una forma d'essere, che è appunto quella di essere un «ente logico», un soggetto di attributi possibili.

quindi, non è (per dirla propriamente) creazione di un mondo, ma realizzazione di un'infinità di possibili con un contenuto logico determinato e una corrispondenza reciproca ideale: essi sono quindi indipendenti effettivamente gli uni dagli altri, perchè risultati di una serie di atti creativi contemporanei ma particolari. E l'armonia prestabilita non è veramente in un primo tempo che *accordo logico* e *previsione di armonia*.

Si noti che tutti quei complessi di individui *compossibili* (o *possibili contemporaneamente*) che sono i mondi possibili, sono retti semplicemente da una necessità logica (non-contraddittorietà reciproca), ma *in più* questo mondo realizzato da Dio è retto pure da una necessità morale in quanto questi possibili sono realizzati per il buon risultato che dal complesso consegue, onde ciascuno di essi è non solo necessario da un punto di vista logico, ma anche da un punto di vista morale: se uno di essi mancasse, questo mondo sarebbe non solo impossibile (perchè se ne altererebbe l'ordine e l'equilibrio), ma anche imperfetto, nè Dio lo avrebbe realizzato anche perchè non più rispondente al principio del meglio. Si ha quindi una specie di identificazione di « logico » e di « buono », con cui il L. pensa di poter rendere più convincente e chiara la vagheggiata dimostrazione della intelligibilità del particolare.

Naturalmente, ciò porta a rendere logicamente prevedibili (da parte di Dio) e quindi necessarie le azioni umane, togliendo le basi a un giudizio morale sull'uomo in quanto la libertà (fondamento della responsabilità) viene negata. Nè vale che il L. affermi che tale necessità è solo di ordine morale e non logico, in quanto il contrario non implicherebbe contraddizione, ma soltanto un minor bene. Ma, a parte che sarebbe *contradditorio* con la natura divina ammettere la possibilità di una creazione meno buona, convien dire che vi sarebbe anche in linea di fatto *contraddizione* nel caso di azioni o fatti diversi da quelli previsti dall'ordine del mondo, in quanto tali fatti sono *anche* necessari moralmente, ma *anzitutto* necessari logicamente: quel dato mondo è legato (si è visto) anzitutto da una serie di connessioni logiche, ogni possibile contiene nella sua definizione tutto ciò che gli accadrà e che quindi diviene necessario non

solo a lui, ma a tutti quei possibili che nella loro nozione contengono i fatti corrispondenti a quello del primo, che quindi diverrebbero impossibili.

Insomma, se per prendere l'esempio che fa il L. al cap. XIII del « Discorso », Cesare non avesse passato il Rubicone, questo mondo non soltanto sarebbe meno perfetto di quello che è, ma tutta la sua struttura logica sarebbe crollata, in quanto uno dei suoi elementi non sarebbe più stato *compossibile* con gli altri. Non solo i fatti di Cesare non sarebbero stati più conformi alla sua nozione, ma alle altre sostanze si sarebbe tolto il corrispondente d'uno dei loro attributi o *espressioni*.

Una tal dottrina veniva ad accostarsi troppo, nelle conseguenze morali, al determinismo logico dello Spinoza, e a ciò si deve probabilmente se il L., dopo vari tentativi di evitare tali conseguenze, abbandonò questo punto di vista, e riaffermò la sostanza non più come soggetto, ma come centro di forza e punto metafisico. Ma con ciò, anche, il L. dovette rinunciare a dare una dimostrazione *a priori* dell'armonia prestabilita, intesa come frutto di un accordo logico fra gli elementi di questo mondo visti nella loro pura possibilità. Questa teoria poteva venir ora provata solo *a posteriori*: visto e considerato che le sostanze per natura non possono avere influsso reciproco diretto, e tuttavia s'accordano perfettamente, dobbiamo ammettere che Dio abbia prestabilito tale corrispondenza. Ma così, naturalmente, tale ipotesi appare di tanto più debole, e ci si spiega con difficoltà il ricorso a una soluzione così paradossale, se se ne ignora la vera genesi.

CONTENUTO SCHEMATICO DEL DISCORSO

CAPITOLI I-VII: *Le perfezioni di Dio implicano che la sua creazione sia assolutamente perfetta, e che in essa tutto avvenga secondo l'ordine da lui predisposto.*

CAPITOLI VIII-XIII: *L'esistenza del peccato nel mondo ci porta però a precisare come non sia Dio a far tutto, e si debba invece ammettere l'azione di sostanze individuali. Nozione di tali sostanze.*

CAPITOLI XIV-XV: *L'azione reciproca delle sostanze. L'armonia prestabilita.*

CAPITOLI XVI-XXII: *Esaminato il concetto e l'azione delle sostanze individuali, si può intendere come Dio operi generalmente in rapporto ad esse per mezzo delle leggi fisiche. Dipendenza di queste dall'ordine metafisico.*

CAPITOLI XXIII-XXIX: *Azione di Dio in rapporto agli spiriti intelligenti; suo influsso sull'attività conoscitiva umana.*

CAPITOLI XXX-XXXII: *Azione di Dio sulla volontà umana, e affermazione del mistero della sua misericordia. Come tali principî si accordino con le verità religiose.*

CAPITOLO XXXIII: *Soluzione del problema del rapporto fra anima e corpo.*

CAPITOLI XXXIV-XXXVII: *Natura degli spiriti e loro comunione con Dio.*

NOTA BIBLIOGRAFICA

Si vogliono qui soltanto ricordare quelle opere, che possono presentare una vera utilità per i giovani che vogliano approfondire la conoscenza dell'Autore, e che siano reperibili con una certa facilità.

Edizioni delle opere di L.:

Gothofredi Guillelmi Leibnitii opera omnia, a cura di L. Dutens (6 volumi, Ginevra, 1768).

Oeuvres de Leibniz etc; a cura di A. Foucher de Careil (7 volumi, Parigi, 1859-1875).

(Nè l'una nè l'altra contengono il presente « Discorso »).

Philosophischen Schriften (Scritti filosofici) del L., a cura di C. I. Gerhardt - in 7 volumi (Berlino, 1875-1890).

Quanto ad edizioni di singole opere del L. ricorderemo, della « Monadologia », quella eccellente curata dal Boutroux e arricchita da una importantissima introduzione: la citeremo regolarmente nella traduzione italiana edita dalla « Nuova Italia » di Firenze, a cura di Ernesto Codignola. - Inoltre ricorderemo la traduzione italiana dei « Nuovi Saggi sull'intelletto umano » a cura di Emilio Cecchi - 2 volumi (Bari, Laterza, 1909-1911).

Un'eccellente antologia di brani dei maggiori scritti filosofici del L. (eccettuati il presente « Discorso » e i « Nuovi Saggi »), è costituita dalle « Opere Varie » di G. G. Leibniz, scelte e tradotte da Guido De Ruggiero, (Bari, Laterza, 1912).

Esistono varie altre traduzioni italiane tanto della « Monadologia » che di singoli libri dei « Nuovi Saggi ».

Il « Discorso di Metafisica » è già stato tradotto in italiano da Michele Giorgiantonio (Rondinella - Napoli, 1934) e da Giovanni Emanuele Bariè (Paravia - Torino, 1938), in edizione non scolastica; da Adolfo Zamboni (Signorelli - Milano, 1938) in edizione commentata per le scuole.

I principali studi sul L., sempre presentati col criterio detto sopra, sono:

NOURRISSON E. - *La philosophie de L.* - Parigi, 1860.

RUSSEL B. - *Esposizione critica della filosofia di L.* - (in inglese, Cambridge, 1900; ne esiste una traduzione francese, Parigi, 1908).

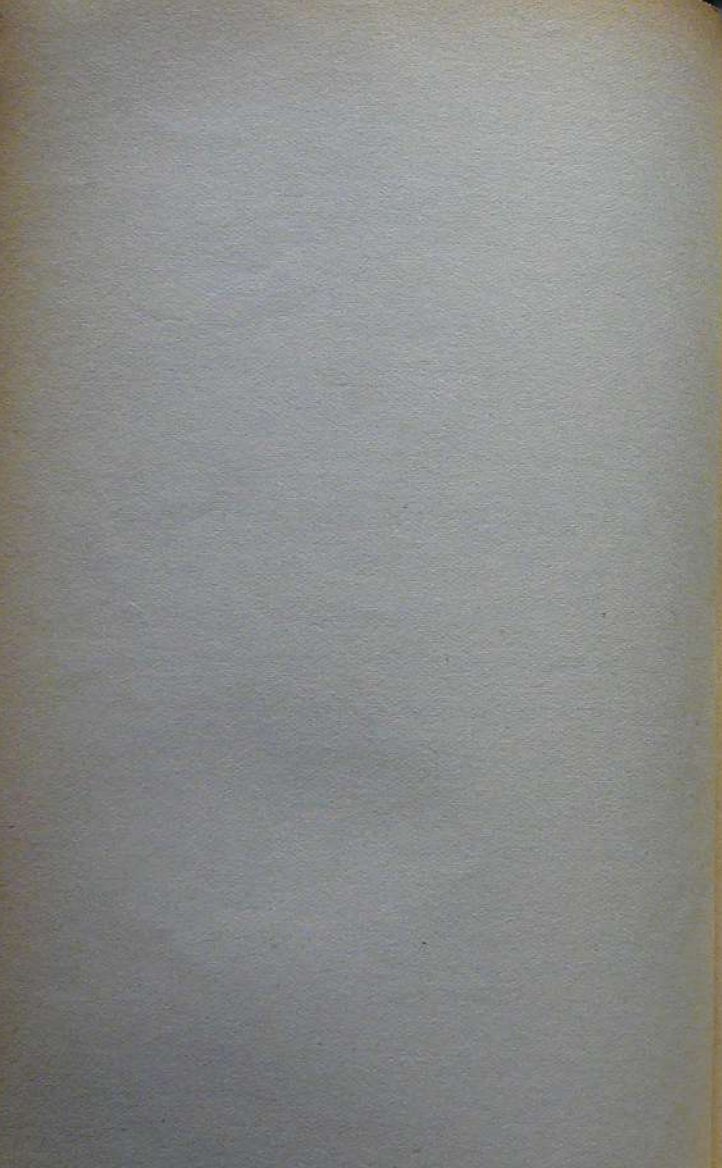
CARLOTTI G. - *Il sistema di L.* - Messina, Principato, 1923.

OLGIATI G. - *Il significato storico di L.* - Milano, 1929.

BARIE' G. E. - *La spiritualità dell'Essere e L.* - Padova, 1933.

DEL BOCA S. - *Finalismo e necessità in L.* - Firenze, 1936.

DISCORSO DI METAFISICA

I

Della perfezione divina e che Dio fa ogni cosa nella maniera più desiderabile.

La nozione di Dio più accettata e più significativa che noi abbiamo è espressa assai bene in questi termini: *che Dio è un essere assolutamente perfetto;* ma non se ne prendono in considerazione abbastanza le conseguenze. E per entrarvi più addentro è opportuno notare che vi sono nella natura più perfezioni tutte differenti, che Dio le possiede tutte insieme, e che ciascuna gli appartiene nel più alto grado.

Bisogna conoscere anche che cosa sia perfezione, di cui ecco un carattere abbastanza sicuro, cioè che le forme o nature, che non sono suscettibili dell'ultimo grado, non sono delle perfezioni, come ad esempio la natura del numero o della figura. Perchè il concetto di numero più grande di tutti (ossia il numero di tutti i numeri) come anche quello di figura maggiore di tutte, implicano contraddizione, ma la più grande scienza e la onnipotenza non implicano punto impossibilità (1). Per conseguenza la potenza e la scienza sono perfezioni e, in quanto appartengono a Dio, non hanno limiti.

---

(1) Il concetto di numero massimo e di figura massima sono contraddittori, e quindi impossibili. La serie dei numeri, in quanto somma di unità, e delle figure geometriche, in quanto delimitazioni dello spazio infinito per definizione, non ammettono un massimo. Per il Leibniz ciò che è impossibile secondo la logica umana lo è pure per Dio, la cui natura esclude quindi ogni perfezione impossibile. Vedremo più in là (cap. XXXV) riaffermato il principio che in Dio si ritrova in grado eminente ciò «che è buono e ragionevole negli spiriti finiti».

Da ciò segue che Dio, possedendo la saggezza suprema e infinita, agisce nella maniera più perfetta, non soltanto in senso metafisico, ma anche moralmente parlando, e che ci si può esprimere così per ciò che ci riguarda, che cioè più si sarà illuminati e informati sulle opere di Dio e più si sarà disposti a trovarle eccellenti e in tutto rispondenti a quanto si sarebbe potuto desiderare (1).

II

Contro coloro che sostengono che non v' è bontà nelle opere di Dio, ovvero che le regole della bontà e della bellezza sono arbitrarie.

Così io sono ben lontano dall'opinione di coloro che sostengono che non vi sono affatto regole di bontà e di perfezione nella natura o nelle idee che Dio ne ha, e che le opere di Dio non sono buone che per questa ragione formale che Dio le ha fatte (2). Perchè se così fosse, Dio, sapendo di esserne l'autore, non aveva alcun motivo per considerarle in seguito

---

(1) Il L. mette così in luce fin dall'inizio del «Discorso» quelli che per lui sono i caratteri essenziali dell'opera divina: la razionalità e la bontà. Caratteri strettamente congiunti, anzi, sotto un certo punto di vista, identici.

(2) Il L. allude all'opinione sostenuta particolarmente da Giovanni Duns Scoto (1266?-1308) e Guglielmo d'Occam (1298?-1350?), e ai suoi tempi ancora affermata da qualche teologo che credeva con essa, come aveva creduto lo Scoto, di esaltare la Divinità: che cioè Dio è il creatore del bene sicchè, se l'avesse voluto, avrebbe potuto far sì che altro fosse il bene e altro il male. Tutto ciò che Dio crea è bene, onde la Creazione è bene perchè tale è la sua essenza (forma). La perfezione della Natura non dipende quindi affatto dalla presenza in essa di leggi necessarie, nè Dio ha creato il mondo secondo leggi necessarie d'ordine logico o anche morale. Il volontarismo di questa dottrina si opponeva direttamente all'intellettualismo tomistico.

e trovarle buone, come lo attestano le Sacre Scritture (1), che pare non si siano servite di questa immagine antropomorfica se non per farci conoscere che l'eccellenza di tali opere si comprende a considerarle in se stesse, anche se si fa astrazione da questa denominazione pura e semplice che le riporta alla loro causa (2). Il che è tanto più vero perchè è appunto considerando le opere che si può scoprirne l'autore (3). Bisogna dunque che tali opere portino in sè il loro carattere. Confesso che l'opinione contraria mi sembra estremamente pericolosa e assai vicina a quella degli ultimi novatori, la cui opinione è che la bellezza dell'universo e la bontà che noi attribuiamo alle opere di Dio non siano che chimere degli uomini, che concepiscono Dio alla loro maniera (4). Dicendo così, cioè che le cose non sono buone per alcuna regola di bontà, ma per la sola volontà di Dio, si distrugge, mi pare, senza pensarvi, tutto l'amor di Dio e tutta la sua gloria. Infatti perchè lodarlo per ciò ch'egli ha fatto, se egli fosse egualmente da lodare se avesse fatto tutto il contrario? Dove sarà dunque la sua giustizia e la sua saggezza, se non resta che un certo potere dispotico, se la volontà tiene il posto della ragione, e se, secondo la definizione dei tiranni, ciò

---

(1) «E Dio vide ciò che aveva fatto, e vide ch'era molto buono» *Genesi*, I, 31. Anche altrove in tale capitolo ricorrono espressioni simili, nel racconto dei sette giorni della Creazione.

(2) La denominazione è quella di «creatura», ossia «opera del Creatore»: vuol dire, insomma, che le opere della Creazione ci appaiono buone anche se non si tiene presente che sono opera divina. E ciò smentisce l'opinione dei volontaristi.

(3) Il L. ammette la validità della prova *a posteriori* sull'esistenza di Dio: l'ordine del Creato implica una Mente ordinatrice.

(4) Per Benedetto Spinoza (1632-1677), cui qui il L. allude, parlare di bellezza e di bontà dell'opera di Dio significa cadere in concezioni antropomorfiche. Il suo Dio non è personale, è privo di volontà e di riflessione cosciente, e non è che il principio ordinatore che opera razionalmente dall'interno della Natura stessa: solo con un'astrazione possiamo anzi distinguere in essa l'attività ordinatrice eterna (*natura naturans*, Dio) dall'eterno prodotto di essa (*natura naturata*, il mondo). Non possiamo quindi attribuirgli dei fini in rapporto alla creazione, che è assolutamente necessaria. Il L. fu ostilissimo al freddo panteismo geometrico dello Spinoza.

che piace al più potente è per ciò stesso giusto? (1). E inoltre pare che ogni volontà supponga qualche ragione di volere e che tale ragione sia naturalmente anteriore alla volontà (2). Ecco perchè io trovo anche stranissimo il modo di esprimersi di certi altri filosofi (3), i quali dicono che le verità eterne della metafisica e della geometria, e per conseguenza anche le regole della bontà, della giustizia e della perfezione, non sono che effetti della volontà di Dio, mentre mi sembra non siano che delle conseguenze del suo intelletto, il quale non dipende certo dalla volontà, non più che ne dipenda la sua essenza (4).

III

Contro coloro che credono che Dio avrebbe potuto operare meglio.

Nè mi sentirei di approvare l'opinione di alcuni moderni (5), i quali sostengono arditamente che ciò che Dio fa non è al più alto grado di perfezione, e che egli avrebbe potuto agire molto meglio (6). Perchè mi sembra che le conseguenze di

---

(1) Ricorda il celebre detto: *quod Principi placuit legis habet vigorem.*

(2) Il L. aderisce sostanzialmente, nel campo morale, al punto di vista dell'*intellettualismo etico*, che afferma la supremazia dell'intelletto sulla volontà: questa non si può determinare se non per motivi fornitile dall'intelletto, motivi che hanno efficacia costrittiva su di essa.

(3) In una variante del «Discorso» si allude esplicitamente a Cartesio. V. pure la nota 4 seg.

(4) Nella Monadologia (§ 46) ritorna su questo concetto: «... non devesi credere... che le verità eterne, essendo dipendenti da Dio, siano arbitrarie e dipendano dalla sua volontà, come pare abbiano pensato Cartesio e, più tardi, il Poiret [mistico protestante contemporaneo del L.] ... le verità necessarie dipendono unicamente dal suo intelletto... ».

(5) In una variante accenna a «scolastici moderni»: è difficile dire con esattezza a chi voglia alludere. L'opinione accennata, molto strana, è lontanissima dal pensiero dei maggiori autori della Scolastica.

(6) Questa opinione è, fra quelle confutate in questi capitoli, la più diametralmente opposta all'ottimismo leibniziano, che afferma essere questo «il migliore dei modi possibili».

questo modo di pensare siano del tutto contrarie alla gloria di Dio. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali* (1). Ed è agire imperfettamente, agire con minor perfezione di quanto si sarebbe potuto. E' trovare a ridire sull'opera di un architetto il mostrare che avrebbe potuto farla migliore. Ciò va pure contro la Sacra Scrittura, poichè essa ci assicura della bontà delle opere di Dio (2). Poichè, dato che le imperfezioni degradano all'infinito (3), in qualunque modo Dio avesse fatto la sua opera, essa sarebbe stata buona in paragone delle meno perfette, se ciò fosse stato abbastanza; ma una cosa non è certo lodevole, quando essa non lo è che in questo modo. Io credo altresì che si troverebbe un'infinità di passi della Divina Scrittura e dei Santi Padri (4), che confermerebbero la mia tesi, ma che non se ne troverebbe alcuno a favore di quella di questi moderni, la quale è a mio avviso ignota a tutta l'antichità e non si fonda che sulla troppo limitata conoscenza che noi abbiamo dell'armonia generale dell'universo e dei segreti motivi della condotta di Dio: ciò che ci fa giudicare temerariamente che molte cose avrebbero potuto essere migliori. E inoltre questi moderni insistono su alcune sottigliezze poco fondate, perchè immaginano che nulla è così perfetto che non vi sia qualcosa di più perfetto, il che è un errore (5).

Essi credono anche con ciò di salvaguardare la libertà di Dio, come se la più alta libertà non stesse nell'agire in modo perfetto seguendo la sovrana ragione (6). Perchè, credere che

---

(1) « Come un male minore ha aspetto di bene, così un bene minore ha aspetto di male ». La stessa sentenza ripete nella Teodicea (Op. varie, p. 104, § 8): « Infatti, come un male minore è una specie di bene, così un minor bene è una specie di male, se fa ostacolo a un bene più grande... ».

(2) V. al cap. prec. il passo della Genesi citato in nota.

(3) Non vi è un grado massimo di imperfezione.

(4) I Padri della Chiesa sono propriamente i grandi scrittori ecclesiastici dei primi secoli della Chiesa, quasi tutti santificati.

(5) Nel I° cap. del « Discorso » abbiamo visto che caratteristica delle perfezioni è appunto di essere « suscettibili del sommo grado ».

(6) La libertà non consiste nell'agire senza motivi, ma nell'agire secondo quei motivi che la nostra ragione ci detta.

Dio agisca in qualche cosa senza avere alcun motivo per la sua volontà, oltre a sembrare cosa impossibile, è un'opinione poco conforme alla sua gloria (1); per esempio, supponiamo che Dio scelga tra A e B, e che preferisca A senza avere alcuna ragione per preferirlo a B: io dico che quest'azione di Dio per lo meno non sarebbe lodevole, perchè ogni lode dev'essere fondata su qualche ragione che non si trova punto qui *ex hypothesi* (2). Mentre io ritengo che Dio non fa nulla per cui non meriti d'essere glorificato.

IV

L'amore di Dio richiede una piena soddisfazione e acquiescenza rispetto a ciò ch'egli fa, senza che per questo sia necessario esser quietisti.

La conoscenza generale di questa grande verità che Dio agisce sempre nel modo più perfetto e più desiderabile possibile è, a mio avviso, il fondamento dell'amore che noi dobbiamo a Dio sopra ogni altra cosa, perchè colui che ama cerca la propria soddisfazione nella felicità o perfezione dell'oggetto amato e delle sue azioni (3). *Idem velle et idem nolle vera ami-*

---

(1) Anche agli uomini è impossibile agire senza motivi, a meno che, per qualche motivo patologico, escano di senno: sarebbe quindi del tutto irriverente equiparare Dio ai pazzi. Del resto Dio viene giustamente lodato sopratutto per la perfezione dei suoi disegni.

(2) L'ipotesi è, infatti, che la scelta di Dio tra A e B sia senza motivi.

(3) Su questo argomento del vero «amore disinteressato» per Dio (argomento vivamente discusso ai suoi tempi) il L. torna sovente nelle sue opere: così nel *De notionibus juris et justitiae* «*Amare sive diligere est felicitate alterius delectari*»; così nella Monadologia (§ 90): «i buoni, cioè coloro che... amano ed imitano a dovere l'Autore di ogni bene, compiacendosi nella considerazione delle sue perfezioni secondo la natura del vero *amore puro* che fa sì che si provi piacere della felicità di quel che s'ama»; così nei «Principî della natura e della grazia» (§ 16): «... il *vero amore puro* consiste nello stato che fa provar piacere delle perfezioni e della felicità di ciò che s'ama...».

citia est (1). E io credo che sia difficile amare Dio come si deve, quando non si è nella disposizione di spirito di volere ciò ch' egli vuole, quando si avesse il potere di modificarlo. Infatti coloro che non sono soddisfatti di ciò ch' egli fa mi sembrano simili a sudditi malcontenti, la cui disposizione d' animo non è molto diversa da quella di ribelli (2).

Io ritengo dunque che, secondo questi princìpi, per agire conformemente all' amore di Dio non basti aver pazienza per forza, ma bisogna essere veramente soddisfatti di tutto ciò che ci è accaduto secondo la sua volontà. Io intendo quest' assenso quanto al passato. Perchè, quanto all' avvenire, non bisogna essere quietisti (3) nè attendere scioccamente a braccia conserte ciò che Dio farà, secondo quel sofisma che gli antichi

---

(1) V. Sallustio, *De coniuratione Catilinae*, cap. XX, 4 «*Nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*». V. pure lo stesso detto in *De bello Iugurthino*, XXXI, in Cicerone, *Pro Plancio* II, e in Livio XXXVI, 7.

(2) Il L. porta qui un altro valido argomento a sostegno della razionalità dell'opera divina: l'amor di Dio sta nel volere ciò ch'egli vuole; ma ciò non sarebbe possibile se la bontà dei motivi dell'opera divina non provocasse da parte nostra un'adesione razionale alla sua opera. Non vi sarebbe quindi amore degli uomini per Dio, se l'opera di Dio non fosse razionale.

(3) Dottrina fondata dal prete spagnolo Michele Molinos († 1696), autore di una «Guida Spirituale», in cui affermava che l'anima unita con orazione di *quiete* con Dio (contemplazione estatica) è così assorta in Dio, che tutto ciò che non è Dio le diventa indifferente: qualunque cosa operi ne diventa autore Dio stesso. Questa dottrina ebbe molta fortuna negli ambienti cattolici, sopratutto francesi, proprio negli anni intorno al 1686, in cui il L. compose il «Discorso»; molte polemiche s'accesero fra partigiani e avversari del quietismo. Fra i primi è da ricordare Francesco de la Mothe-Fénelon (1651-1715), arcivescovo di Cambrai, precettore del Duca di Borgogna nipote di Luigi XIV, autore di scritti famosi soprattutto di argomento pedagogico e religioso; fra gli altri Giacomo Benigno Bossuet (1627-1704), il celebre vescovo di Meaux, che fu in relazione appunto col Leibniz per l'unione delle chiese luterana e cattolica. Le dottrine del Molinos furono condannate dal papa Innocenzo XI Odescalchi (1676-1689) nel 1687. Il L. accusa il quietismo di spiritualismo panteistico, nelle «Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale», che sono del 1702 (in Op. varie, pag. 64).

chiamavano λόγον ἄεργον, la « ragione pigra » (1), ma bisogna agire secondo la volontà presuntiva di Dio per quanto noi ne possiamo giudicare (2), tendendo con tutte le nostre forze al bene generale e particolarmente all' abbellimento e al perfezionamento di ciò che ci tocca direttamente, ossia di ciò che ci è prossimo e, per così dire, a portata di mano. Perchè quand'anche gli eventi ci mostrassero che Dio non ha voluto presentemente che la nostra volontà conseguisse il suo effetto, non ne segue ch' egli non abbia voluto che noi facessimo ciò che abbiamo fatto (3). Al contrario, poichè egli è il migliore di tutti i padroni, non richiede che la buona intenzione, e spetta a lui di conoscere l' ora e il luogo idonei a far riuscire i buoni disegni (4).

---

(1) 'Αργός λόγος è il nome d' un sofisma così concepito: Dio prevede tutto, onde l'avvenire è necessario; è quindi inutile che l'uomo operi. Il L. ricorda sovente, per condannarlo, questo sofisma; ad es. nei Saggi di Teodicea, prefaz. 4, e § 55 ove così lo espone: « se quello ch' io chiedo deve accadere, accadrà, quand'anche io non ci metta del mio; e se non deve accadere, non accadrà mai, qualunque sacrifizio io faccia per ottenerlo ». Come vedremo, la concezione leibniziana della sostanza porta necessariamente a concezioni d'un determinismo analogo, cui tuttavia il L. vuol reagire: per questo è così sensibile a questi argomenti.

(2) L'uomo deve sforzarsi di interpretare il volere divino: ciò che gli è possibile proprio perchè la volontà divina non è arbitraria, bensì segue regole razionali o di bene che è dato all'uomo di intendere.

(3) Dio può anche permettere il male (per es. la vittoria momentanea dei malvagi sui buoni), quando ciò sia necessario per ottenere poi un bene maggiore. Ma ciò non implica che Dio non abbia approvato gli sforzi, sia pur vani, dei buoni: le buone intenzioni, anche se non vittoriose, sono sempre un bene.

(4) Questo concetto si ritrova nella Monadologia (§ 90): « Proprio questo [ossia l'amore di Dio] fa lavorare le persone sagge e virtuose alla realizzazione di ciò che sembra conforme alla volontà divina presuntiva e antecedente, e ciò nonostante contentarsi di quel che Dio fa succedere effettivamente per la sua volontà conseguente e manifesta, riconoscendo che se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutti i desideri dei più saggi e che è impossibile di renderlo migliore di quello che è... ».

V

In che consistano le regole di perfezione della divina condotta e come la semplicità delle vie sia in armonia con la ricchezza degli effetti.

Basta avere dunque questa fiducia in Dio, ch' Egli fa tutto per il meglio, e che nulla potrebbe nuocere a coloro che l' amano; ma conoscere in particolare le ragioni che l' hanno potuto spingere a scegliere quest' ordine dell' universo, a tollerare i peccati, a dispensare le sue grazie salutari in un modo piuttosto che in un altro, tutto ciò supera le forze di uno spirito finito, soprattutto quando non è ancora pervenuto a godere della vista di Dio (1).

Tuttavia si possono fare alcune osservazioni generali circa la condotta della Provvidenza nel governo delle cose. Si può dunque dire che colui che agisce in modo perfetto è simile a un eccellente matematico, che sa trovare le migliori costruzioni di un problema (2): a un buon architetto, che prepara il luogo

(1) Tutti questi problemi fondamentali per ogni metafisica che ammetta la Provvidenza di Dio, acquistano un rilievo ancor più spiccato nel sistema leibniziano, data la sua teoria dell'*armonia prestabilita* che, come si vedrà, fa non solo prevedere, ma addirittura predisporre da Dio ogni fatto del mondo. La tesi del L. è intesa a dimostrare che dobbiamo ammettere *a priori* la bontà delle opere divine, e che questo è il migliore dei mondi possibili, ma che non ci è possibile intendere, nei vari fatti particolari, perchè Dio disponga così e non altrimenti: ci sfugge, cioè, la «ragion sufficiente» dei singoli avvenimenti. Solo una mente infinita potrebbe intendere gli infiniti motivi che compongono l'armonia dell'universo, e intendere perchè ogni elemento, ogni fatto particolare, debba essere così e non altrimenti, senza di che la bontà dell'universo sarebbe, sia pure in grado minimo, offuscata. Su questi argomenti il L. tornerà sovente nel corso del Dialogo particolarmente, per la scabrosissima questione del peccato, nei capi XXX e XXXI.

(2) Come bene nota il Bariè (Commento al «Discorso», p. 6), il L. usa non a caso il termine «costruzioni», «visto che non si trattava solo di risolvere un problema o più problemi *dati*, ma proprio di costruirli».

e il terreno destinato alla costruzione nella maniera più vantaggiosa, non lasciando nulla di spiacevole o che sia privo della bellezza di cui è suscettibile; a un buon padre di famiglia, che impiega i suoi beni in modo che non vi sia nulla d'incolto o d'improduttivo; a un abile meccanico che raggiunge il suo scopo per la via meno complicata che si possa scegliere; a un dotto autore che racchiude il maggior contenuto nel minor spazio possibile (1). Ora, i più perfetti fra tutti gli esseri e quelli che occupano minor volume, cioè che meno si ostacolano a vicenda, sono gli spiriti, le cui perfezioni sono le virtù (2). Per questo non si deve affatto dubitare che la felicità degli spiriti non sia lo scopo principale di Dio e ch' Egli non l'attui tanto quanto lo consente l'armonia generale (3). Di ciò tratteremo meglio fra breve (4).

Per quanto riguarda la semplicità delle vie di Dio, essa ha luogo propriamente rispetto ai mezzi, come, al contrario, la varietà, ricchezza o abbondanza hanno luogo riguardo ai fini o effetti (5). E l'una deve essere in armonia con l'altra, come le

---

Il Creatore infatti costruisce tutta l'infinita serie dei mondi possibili (frutto di calcolo perchè si tratta di mettere assieme tanti possibili che si prestino a conciliarsi reciprocamente, a diventare «compossibili»), e fra questi sceglie il migliore. *Dum Deus calculat, fit mundus.*

(1) E' la miglior lode per un'opera di pensiero il definirla «densa di contenuto».

(2) I corpi, che sono impenetrabili l'uno all'altro, si escludono l'un l'altro nel senso che uno non può stare nel posto dell'altro; gli spiriti, invece, non solo non si ostacolano a vicenda, ma anzi possono unirsi in comunione d'intenti: «le perfezioni» degli spiriti «hanno di particolare che si ostacolano di meno fra loro, o piuttosto si favoriscono reciprocamente», dirà al cap. XXXVI.

(3) In questo mondo, il migliore dei mondi possibili, la felicità degli spiriti è la massima che sia consentita appunto dalla perfezione del mondo.

(4) Ritornerà sull'argomento già al capo seguente, e poi sovente nel corso dello scritto (per es. al cap. XII e particolarmente al cap. XXXV).

(5) Questo principio secondo cui Dio, essere perfetto, consegue il massimo risultato col minimo sforzo, era già stato affermato dal Cartesio, che ne aveva tratto deduzioni fondamentali nel campo fisico. Il L. osserva qui che Dio segue questo principio esclusivamente nel fissare le leggi del movimento dei corpi, mezzo e, meglio ancora, manifestazione dell'azione

spese destinate ad una costruzione con la grandezza e la bellezza che vi si desiderano. E' vero che a Dio nulla costa, ben meno che a un filosofo che formuli ipotesi per la costruzione del suo mondo immaginario, perchè Dio non ha che da fare dei decreti per far nascere un mondo reale; ma in materia di sapienza i decreti o ipotesi tengono luogo di spese, a misura che essi sono più indipendenti gli uni dagli altri: perchè la ragione vuole si eviti la molteplicità nelle ipotesi o princìpi, presso a poco come il sistema più semplice è sempre preferito in astronomia (1).

VI

Dio non fa nulla fuori dell' ordine e non è neppure possibile immaginare avvenimenti che non siano regolari.

Gli intenti o le azioni di Dio vengono di solito divise in ordinarie o straordinarie. Ma è bene notare che Dio non fa nulla fuori dell' ordine. Così, ciò che passa per straordinario non lo è

---

e della passività degli spiriti; mentre rispetto agli spiriti Dio si propone il fine di attuarne al grado massimo la ricchezza interiore. Alle cause finali non s'applica quindi il principio della semplicità, che rimane invece per le sole cause meccaniche, mezzo all'attuarsi delle prime.

(1) Il L. vuol qui mostrare come vi sia una impossibilità morale a introdurre vie più complicate, ossia leggi più complesse, nel mondo fisico. Poichè «a Dio nulla costa», egli avrebbe anche potuto far sì che altre fossero le leggi fisiche: non sarebbero state per ciò solo contradditorie, e quindi logicamente impossibili. Ma un sistema fisico basato su princìpi vari, complicati e «indipendenti gli uni dagli altri», non riducibili a qualche massima fondamentale come, ad es., la legge newtoniana di gravitazione, sarebbe stato manifestazione d'una minor sapienza, vi sarebbe stato molto di inutile: Dio è sapiente e tale errore avrebbe certamente evitato. Poco prima l'abbiamo visto paragonato a un «abile meccanico che raggiunge il suo scopo per la via meno complicata che si possa scegliere». Quanto all' interpretazione dell'ultima frase, si tenga presente che ogni legge scientifica ha per noi un valore puramente ipotetico; l'ipotesi eliocentrica si preferisce alla geocentrica perchè porta ad esprimere con formule più semplici il movimento reciproco dei pianeti.

che rispetto a qualche ordine particolare stabilito tra le creature; perchè, quanto all' ordine universale, tutto vi è conforme (1). Ciò è tanto vero che non solo nulla accade nel mondo che sia assolutamente irregolare, ma non si potrebbe neppure immaginare nulla che sia tale. Supponiamo infatti ad esempio che qualcuno faccia a caso una quantità di punti sulla carta come fanno quelli che esercitano la ridicola arte della geomanzia (2): io dico che è possibile trovare una linea geometrica, la cui nozione sia costante ed uniforme secondo una certa regola, in modo che questa linea passi per tutti quei punti, e nello stesso ordine in cui la mano li ha segnati. E se qualcuno tracciasse tutta di seguito una linea che fosse ora retta, ora curva, ora d'altra natura, sarebbe possibile trovare una nozione o regola o equazione comune a tutti i punti di questa linea in virtù della quale questi stessi cambiamenti devono accadere. E non c'è, per esempio, alcun volto il cui contorno non faccia parte d' una linea geometrica e non possa essere tracciato tutto di seguito con un certo movimento regolato (3). Ma quando una regola è molto complessa, ciò che le è conforme passa per irregolare (4).

Così si può dire che in qualunque modo Dio avesse creato il mondo, sarebbe sempre stata cosa regolare e secondo un certo ordine generale. Ma Dio ha scelto quello che è più perfetto, cioè

---

(1) Si allude al problema del miracolo, che verrà poi sviluppato nel cap. successivo.

(2) La geomanzia era l'arte di certi indovini che predicevano il futuro mediante lo studio della posizione reciproca di punti segnati a caso, anticamente sul terreno, e poi sulla carta.

(3) Con tutti questi esempi il L. vuole alludere alla possibilità che ha il matematico di rappresentare qualunque linea mediante un'equazione: naturalmente, più la linea sarà varia, più l'equazione sarà complessa. Queste osservazioni, a prima vista forse un po' strane, implicano un principio che vedremo fondamentale nella teoria leibniziana della sostanza individuale: che, cioè, anche il particolare ha una legge, è esprimibile in termini razionali, contrariamente all'antica concezione aristotelica e scolastica secondo cui solo l'universale può essere oggetto di scienza. La possibilità di esprimere in termini numerici, ossia generali, anche la linea più particolare e irregolare, è una prova lampante di ciò.

(4) Quindi si parla di linee o figure «irregolari», quando si dovrebbe soltanto dire «fuori dell'ordinario».

quello che è ad un tempo più semplice in ipotesi e più ricco in fenomeni (1), come potrebbe essere in geometria una linea, la cui costruzione fosse agevole e le proprietà e gli effetti fossero molto mirabili e di grande portata. Mi servo di questi paragoni per delineare qualche imperfetta similitudine della saggezza divina, e per dire qualche cosa che, almeno, possa elevare il nostro spirito a concepire in qualche modo ciò che non si saprebbe esprimere a sufficienza. Ma non pretendo affatto di spiegare con ciò questo grande mistero da cui dipende tutto l'universo (2).

VII

I miracoli sono conformi all' ordine naturale, quantunque siano contro alle massime subalterne, e di ciò che Dio vuole o permette, per mezzo di una volontà generale o particolare.

Ora, poichè nulla può avvenire che non sia nell'ordine, si può dire che i miracoli sono anche nell'ordine come i fatti naturali, che si chiamano così perchè sono conformi a certe massime subalterne che noi chiamiamo natura (3). Perchè si può dire che questa natura non è che un costume di Dio, di cui egli si può

---

(1) E' la definizione di ciò che il L. intende come «il migliore dei mondi possibili», cioè il mondo più ricco di realtà, ossia di perfezione, e col minore sforzo. V. su ciò il cap. prec., particolarmente la nota 1 a pag. 45.

(2) Di questa «aritmetica divina» in base alla quale Dio crea e ordina il mondo, noi possiamo vagamente intuire i principi essenziali, non certo spiegarceli completamente, nè tanto meno seguirla nei suoi calcoli.

(3) Il L. riprende il problema del miracolo, già posto all' inizio del cap. prec. Poichè è secondo l'ordine ciò che è conforme ai fini divini, ogni miracolo è nell'ordine, anche se non avviene secondo quelle regole «subalterne» (perchè mezzi rispetto ai fini divini, regole fondamentali) che Dio segue normalmente nel predisporre i fenomeni naturali.

dispensare in virtù di una ragione più forte di quella che l'ha spinto a servirsi di tali massime (1).

Quanto ai modi di volere generali o particolari — secondo il punto di vista — si può dire che Dio fa tutto seguendo il suo modo di volere più generale, che è conforme al più perfetto ordine ch'egli ha scelto; ma si può dire anche ch'egli ha dei modi di volere particolari, che sono eccezioni delle massime subalterne suddette, perchè la più generale delle leggi di Dio, che regola tutto l'ordine dell'universo (2), non ammette eccezioni.

Si può anche dire che Dio vuole tutto ciò che è oggetto del suo modo di volere particolare, ma quanto agli oggetti del suo modo di volere generale, quali sarebbero le azioni delle altre creature, in particolare di quelle ragionevoli, con le quali Dio vuol collaborare, bisogna distinguere: perchè se l'azione è buona in se stessa, si può dire che Dio la vuole e qualche volta persino la comanda, anche quando essa poi non accada; ma se è cattiva in sè, e non diventa buona che per accidente, perchè la connessione delle cose, e particolarmente il castigo e la soddisfazione, ne correggono la malizia e ne ripagano il male ad usura, così che si trova infine maggior perfezione in tutte le sue conseguenze che se tutto il male non si fosse verificato (3), bisogna dire che Dio lo permette e non che lo vuole, per quanto vi concorra a causa delle leggi di natura ch'egli ha stabilito (4), e perchè egli ne sa trarre un bene maggiore.

---

(1) In questa interpretazione delle leggi naturali, resa possibile dalla sua negazione della natura come realtà a sè, e la sua riduzione a fenomeno delle sostanze inestese, al L. si accosterà in modo assai notevole il grande empirista inglese Giorgio Berkeley (1685-1753).

(2) Cioè la legge del meglio.

(3) Nulla può accadere che sia assolutamente cattivo: nel migliore dei mondi possibili anche il peccato dà luogo a un bene maggiore: è il paradosso fondamentale dell'ottimismo leibniziano. L'argomento sarà ripreso di proposito nel cap. XXX.

(4) Come vedremo tosto nei capitoli successivi, la teoria leibniziana dell'armonia prestabilita implica un intervento di Dio, sia pur lontano, nell'azione dei nostri corpi, che si muovono secondo le leggi di natura: non si può dire però che Dio voglia l'azione particolare del nostro corpo, ma la rende possibile avendo posto le condizioni costanti (leggi generali)

VIII

Per distinguere le azioni di Dio e quelle delle creature si spiega in che consista la nozione di sostanza individuale.

E' assai difficile distinguere le azioni di Dio da quelle delle creature; infatti vi sono di quelli che credono che Dio faccia tutto (1), altri immaginano che si limiti a conservare la forza che ha dato alle creature (2): ciò che segue farà vedere quanto possa dirsi l'una cosa e l'altra. Ora, poichè le azioni e le passività appartengono propriamente alle sostanze individuali (*actiones sunt suppositorum*) (3), sarebbe necessario spiegare che cosa è una simile sostanza (4).

---

dell'azione dei corpi. Di tutto ciò si tratterà di proposito nel cap. XIII, e verrà allora in luce tutta la complessità del problema posto in questo capitolo, e che apre la via appunto alla trattazione sistematica del problema delle sostanze individuali.

(1) Allude qui al Malebranche (1638-1715) che spiegava con l'intervento divino la corrispondenza fra le volizioni e gli atti del corpo, non ritenendo possibile un influsso diretto dell'anima sul corpo; e allo Spinoza per cui, essendo Dio l'unica sostanza, ogni atto è atto divino.

(2) Per il Cartesio Dio ha immesso nel mondo, all'atto della creazione, una certa quantità di moto (non forza), che meccanicamente si trasporta di corpo in corpo in seguito ad urto. La volontà umana può modificare la direzione del moto del corpo (come ciò possa avvenire il Cartesio non spiega), in modo da portarlo a fare ciò ch'essa vuole. Dio si limita a far essere continuamente il mondo, con un atto di creazione continua.

(3) Letteralmente: «le azioni sono dei sostrati». Questo detto scolastico presupponeva la distinzione, negli individui, della natura o essenza universale (p. es.: l'umanità) dalla sua particolarità (p. es. il fatto di essere Augusto o Carlo Magno); e ne derivava il principio che le azioni umane sono degli uomini in quanto esseri particolari, non della loro umanità (la conquista del regno longobardo non è propria dell'umanità di Carlo Magno, ma di lui in quanto uomo particolare).

(4) Detta sostanza particolare riceverà più tardi dal L. il nome (qui non usato) di «monade», che ne vuole appunto porre in rilievo la uni-

E' verissimo che quando parecchi predicati si attribuiscono a uno stesso soggetto, e che questo soggetto non s'attribuisce più ad alcun altro, lo si chiama sostanza individuale (1), ma ciò non è sufficiente e tale spiegazione non è che nominale (2). Bisogna dunque considerar che cosa significhi essere attribuito veramente a un certo soggetto.

Ora, è costante che ogni predicato vero abbia qualche fondamento nella natura delle cose, e quando una proposizione non è identica — cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto — bisogna che vi sia compreso virtualmente, ed è ciò che i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che il predicato è nel soggetto (3). Così occorre che il concetto espresso dal soggetto comprenda sempre quello del predicato, in modo che chi intendesse pienamente la nozione del soggetto, giudicherebbe anche che il predicato gli spetta necessariamente.

Dato ciò, noi possiamo dire che la natura di una sostanza individuale, ossia di un essere completo, è di avere una nozione così completa da esser sufficiente a comprendere e a farne dedur-

---

cità e irreducibilità rispetto alle altre: il nuovo termine appare per la prima volta in una lettera del 1697, diretta al cartesiano P. Michelangiolo Fardella (1650-1718).

(1) Tale definizione è di origine aristotelica, e vuol mostrare un carattere distintivo degli individui rispetto ai generi e alle specie: l'individuo non può mai predicarsi d'altro; potrò dire: «Tizio è un uomo», ma non mai: «Tizio è Sempronio». Questa definizione, se serve a distinguere gli individui dai generi e dalle specie, non è però tale da esaurire il concetto di individuo, come il L. osserva subito.

(2) Vedremo più avanti, al cap. XXIV, che le definizioni nominali si hanno, pel L., «quando si può ancora dubitare se la nozione definita è possibile», ossia non contradditoria. Tali definizioni servono a distinguere un concetto dall'altro, più che a darcene un'idea adeguata.

(3) *Praedicatum inest subiecto*: affermazione degli Scolastici («filosofi»: i moderni erano detti «nuovi filosofi») e tesi fondamentale del L. in questo «Discorso». I predicati non si aggiungono al concetto, ma vi sono già impliciti. Ciò che equivale ad affermare, di contro all'aristotelismo, la intelligibilità e la definibilità del particolare. E' la forma del principio di identità, corrispondente a quello di contraddizione, valido per le verità di ragione ossia necessarie, che si scoprono infatti analizzando il contenuto logico del soggetto (v. il deduzionismo matematico). Il L. l'applica qui anche alle verità di fatto, di cui afferma la necessità.

re tutti i predicati del soggetto cui questa nozione è attribuita (1). Invece l' accidente è qualcosa la cui nozione non comprende affatto tutto ciò che si può attribuire al soggetto a cui questa nozione si attribuisce (2). Così la qualità di re, che appartiene ad Alessandro Magno, facendo astrazione dal soggetto, non è abbastanza caratteristica di un individuo, e non include punto le altre qualità del medesimo soggetto, nè tutto ciò che la nozione di questo comprende, mentre Dio, vedendo la nozione individuale o ecceità (3) di Alessandro, vi scorge nel medesimo tempo il fondamento e la ragione di tutti i predicati che si possono veramente dire di lui, come per esempio, ch' egli vincerebbe Dario e Poro (4), fino a conoscervi a *priori* (e non per esperienza) se egli

---

(1) Nel « Discorso » la irreducibilità di una monade a un' altra vien fatta derivare da una differenza del rispettivo concetto, mentre più tardi il L. la vedrà nella distinzione di due centri di forza. Qui il L. pensa di dare infine una definizione non più nominale, ma reale, ossia completa, della sostanza individuale.

(2) Per la Scolastica l' accidente è ciò che non può mai esistere di per sè, e deve sempre essere predicato di altro: così le qualità sono accidenti. Si contrappongono alle sostanze.

(3) Il termine *haecceitas* venne adoperato da Giovanni Duns Scoto per indicare il principio di individuazione. Questa *vexata quaestio* dell' aristotelismo consisteva in questo: essendo l' essenza degli individui data dal principio formale, che è l' idea della specie (es.: l' idea « uomo »), che cosa è che distingue un individuo di una specie da un altro della stessa specie (es.: uomo da uomo)? Aristotele risponde: la materia; e con ciò par ricadere nel platonismo che contrapponeva la materia al principio ordinatore dell'idea. Per S. Tommaso il principio d' individuazione era la materia *signata quantitate*, ossia quel tanto di materia collocato nel tempo e nello spazio che ospita l' azione della forma. Ma tanto per Aristotele quanto per S. Tommaso detto principio consiste pur sempre in qualcosa di inintelligibile, e l' individuo — in quanto individuo — non è conoscibile nè definibile se non per il suo principio formale (Alessandro non è definibile se non come un uomo). Lo Scoto invece vuol affermare la conoscibilità anche di ciò che è individuale, e quindi afferma che nelle sostanze individuali si ritrova, oltre al principio formale — che è universale — anche un principio particolare, che definisce appunto « ecceità » (da *haec*: questa cosa qui) e che, a differenza della materia, non è inintelligibile. Ne viene che si può avere vera conoscenza anche del particolare.

(4) Il re indiano vinto e fatto prigioniero da Alessandro sulle rive dell' Idaspe nel 327 a. C., celebre per la sua fierezza e lealtà.

morirà di morte naturale o di veleno (1), ciò che noi non possiamo sapere che dalla storia (2). Così, quando si considera bene la connessione delle cose, si può dire che si trovino in ogni momento nell'anima di Alessandro residui di tutto ciò che le è accaduto e indizi di tutto ciò che le accadrà, e persino tracce di tutto ciò che accade nell'universo (3), quantunque solo di Dio sia proprio il riconoscerle tutte (4).

IX

Come ogni sostanza individuale esprima tutto l'universo alla sua maniera, e come nella sua nozione siano compresi tutti i suoi eventi con tutte le loro circostanze e tutto il processo delle cose esterne.

Derivano da ciò parecchi paradossi degni di considerazione, come, tra gli altri, che non è vero che due sostanze si ras-

(1) Le sostanze individuali hanno quindi una nozione logica conoscibile *a priori* da Dio, e che comprende tutto ciò che deve loro accadere. Ciò perchè, come abbiamo visto, la struttura di questo mondo è frutto di un calcolo della mente divina (v. cap. V), onde tutti i particolari di questo mondo sono essenziali ad esso ed assolutamente necessari. Con ciò resterebbe provata, a dir vero, solo la necessità morale di ogni fatto di questo mondo; ma il L. la trasforma implicitamente in necessità logica affermando questa possibilità di farlo rientrare nella definizione del soggetto cui appartiene. Naturalmente questa ammissione della necessità logica del particolare porta a una identificazione fra verità necessarie (come le verità matematiche) e verità di fatto, le une rette dal principio di contraddizione, le altre dal principio di ragione sufficiente (distinzione che il L. vedremo invece sostenere). Come si vede, anche alle verità di fatto s'applica il principio *praedicatum inest subiecto*, caratteristico delle verità di ragione.

(2) Ossia *a posteriori*, per esperienza.

(3) Per il L. l'attività della sostanza individuale consiste nel rappresentarsi tutto l'universo, ma in rapporto a se stessa o dal suo punto di vista. Quindi tutto ciò che accade nel mondo si riflette in essa.

(4) Questa attività rappresentativa della sostanza è normalmente inconscia, anche nell'uomo: diversamente egli conoscerebbe tutto ciò che accade nel mondo, al pari di Dio.

somiglino interamente (1) e siano differenti *solo numero* (2), e che ciò che S. Tommaso asserisce in proposito degli angeli o intelligenze (*quod ibi omne individuum sit species infima*) (3) è

---

(1) E' il « principio degli indiscernibili », affermato dal L.: se due sostanze si rassomigliano interamente, esse si identificano. Come dirà fra poco, le sostanze particolari sono come posizioni diverse da cui Dio si pone per contemplare la sua creazione: e due posizioni identiche evidentemente si identificano.

(2) Secondo gli Scolastici gli esseri naturali di una determinata specie rassomigliano interamente a tutti gli altri della stessa specie (nella sostanza), avendo in comune l'essenza concettuale, o forma, e si differenziano, come s'è visto, solo per la *materia signata quantitate*, ossia per un elemento che è misurabile ed esprimibile con numeri (quel tanto di materia che compone quel corpo in quel determinato luogo e momento).

(3) S. Tommaso distingueva dagli esseri naturali, tutti composti di materia e di forma, gli angeli o intelligenze e anche le anime umane, come mi pare debba intendersi (v. Summa Theologica I, q. LXXV). Questi esseri sono forme pure, separate da materia, esistenti di per sè, distinte fra loro come le forme delle specie degli esseri naturali; sicchè di essi si può davvero dire che « ogni individuo forma una specie infima » (e tali sono quelle il cui concetto non può più costituire un genere rispetto a specie più particolari), la cui *estensione* (ossia il numero d'individui che le appartengono) è minima, trattandosi di uno solo. Questo principio è vero per il L. non solo per le intelligenze ma per tutte le sostanze individuali: tutte hanno una nozione concettuale loro propria, e quindi sono irriducibili l'una all'altra. La somiglianza della dottrina leibniziana della sostanza individuale con quella tomista delle intelligenze separate fu notata pure dal Bayle (1647-1706). V. a tal proposito la « Replica alle riflessioni contenute nella seconda edizione del Dizionario critico del Bayle, articolo *Rorarius*, sul sistema dell'Armonia Prestabilita » (in Op. varie, p. 40): « Si prova piacere nell'aver che fare con un avversario tanto giusto e nello stesso tempo tanto profondo quanto il Bayle, che rende giustizia in tal modo, da prevenire spesso le risposte, come egli ha fatto, notando che la mia teoria che considera la *costituzione primitiva di ogni spirito* come *differente da quella d'ogni altro*, non deve parer più straordinaria di quelle dei Tomisti, che sostengono, col loro Maestro, la diversità specifica di tutte le intelligenze separate. Sono ben lieto d'essere d'accordo in ciò con lui, perchè in qualche parte ho anch'io allegato la stessa autorità » (e forse allude qui al presente « Discorso »). « Però, conforme alla mia definizione della *specie*, io non chiamo *specifica* quella differenza; perchè, siccome, secondo me, due individui non si rassomigliano mai perfettamente, bisognerebbe dire che due individui non sono mai della stessa specie; ciò che non sarebbe un parlar preciso ».

vero di tutte le sostanze, purchè si prenda la differenza specifica (1) come la prendono i matematici rispetto alle loro figure (2); inoltre, che una sostanza non potrebbe cominciare che per creazione, nè finire che per annichilamento; che non si divide una sostanza in due, nè di due se ne fa una, e che così il numero delle sostanze naturalmente non aumenta nè diminuisce, quantunque esse siano sovente trasformate (3).

Di più, ogni sostanza è come un mondo intero (4) e come uno specchio di Dio ovvero di tutto l' universo (5), che ciascuna esprime alla sua maniera, presso a poco come una stessa città è diversamente rappresentata secondo i diversi punti in cui si pone colui che la guardi (6). Così l' universo è in certo modo moltiplicato tante volte quante sono le sostanze, e la gloria di Dio è pure raddoppiata tante volte, quante sono tali rappresentazioni tutte diverse della sua opera. Si può anche dire che ogni sostanza porta in qualche modo il carattere della sapienza infinita e della onnipotenza di Dio, e l' imita per quanto essa ne è capace. Poichè essa esprime, sebbene confusamente (7), tutto ciò che accade

---

(1) Cioè il carattere che distingue una specie dalle altre dello stesso genere. In questo caso, ciò che costituisce il carattere particolare d' ogni sostanza individuale.

(2) In questa frase piuttosto sibillina il L. vuol forse dire che le sostanze individuali sono diverse come definizione, come le figure geometriche (cerchio, quadrato, ecc.), le une rispetto alle altre.

(3) La semplicità delle monadi, ossia la loro unità ad esclusione di parti qualsiasi — unità che s'esprime nella connessione della loro concezione logica — spiega com'esse non possano nascere per aggregazione o perire per disgregazione, nè dividersi o assommarsi; al più, esse possono entrare a far parte successivamente di diversi complessi di sostanze, e così trasformarsi, come avviene delle sostanze che costituiscono i corpi (v. Introduzione, p. 20).

(4) In quanto in essa (s'è già visto), «vi sono tracce di tutto ciò che accade nell'universo», perchè la sostanza si rappresenta tutto l'universo e quindi subisce l' influsso (puramente ideale, come vedremo) di tutto ciò che avviene.

(5) In quanto Dio pensa tutto l'universo, che però in lui è solo allo stato di possibile.

(6) Immagine che L. riprenderà sovente (v. per es. Monadologia, § 57). Questo «esprimere» viene tosto spiegato come un «rappresentarsi».

(7) Non consciamente, e quindi non chiaramente.

nell'universo, passato, presente o futuro, il che ha qualche rassomiglianza con una percezione o conoscenza infinita; e poichè tutte le altre sostanze esprimono questa alla loro volta e con essa si armonizzano (1), si può dire ch'essa estende il suo potere su tutte le altre a imitazione dell'onnipotenza del Creatore.

X

La teoria delle forme sostanziali ha qualche cosa di solido, ma queste forme non cambiano nulla nei fenomeni e non devono affatto essere usate per spiegare gli effetti particolari.

Sembra che gli antichi (2), come anche tante esperte persone use alle meditazioni profonde, che hanno insegnato la teologia e la filosofia alcuni secoli fa, alcune delle quali si raccomandano per la loro santità (3), abbiano avuto qualche intuizione di ciò che abbiamo ora detto, ed è ciò che ha fatto loro introdurre e mantenere le forme sostanziali (4) che sono oggi così scredi-

---

(1) Vedremo presto (capp. XIV e XV) che ad ogni azione di una sostanza corrisponde, in virtù dell'armonia prestabilita, un patire di tutte le altre, ossia a ogni aumento di espressione di una sostanza corrisponde una diminuzione da parte delle altre.

(2) Allude ai filosofi dell'antichità classica, a Platone ma sopratutto ad Aristotele.

(3) Parecchi Maestri della Scolastica, come Anselmo d'Aosta, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, furono santificati o beatificati dalla Chiesa.

(4) Per gli Aristotelici le sostanze individuali sono unioni di materia e di forma, ossia di potenza e atto: la forma è l'idea della specie cui la sostanza individuale appartiene, e che agisce come principio direttivo del suo divenire (il divenire di un cane, p. es., è diretto a farlo divenire un cane sempre più perfetto) e come principio essenziale costitutivo, l'unico per cui possiamo conoscere e definire l'individuo per quello che è (ogni cane non può essere definito che per l'idea della specie canina alla quale appartiene). Il principio formale fu adottato nel Medioevo anche dagli agostiniani come S. Bonaventura, che pur si ricollegano idealmente a

tate. Ma essi non sono così lontani dalla verità, nè così ridicoli come se l'immagina la massa dei nostri nuovi filosofi (1).

Io sono d'accordo che la considerazione di queste forme non serve a nulla nei dettagli della fisica, e non deve punto essere impiegata nella spiegazione dei fenomeni in particolare (2). Ed è in ciò che hanno errato i nostri scolastici, e secondo il loro esempio i medici dei tempi andati, credendo di render ragione delle proprietà dei corpi ricorrendo alle forme e alle qualità senza darsi la pena di esaminare la maniera dell'operazione, co-

---

Platone, e si cercò con esso di spiegare tutto il divenire. La scienza tese soltanto più a definire le forme, in quanto ogni avvenimento di una sostanza sarebbe causato dalle sue varie proprietà col fine di attuarle; e ciò trascurando o non ben disciplinando l'esame sperimentale della natura. Nettamente opposto è l'atteggiamento della scienza moderna, che non vuole spiegare il divenire mediante il ricorso a principi metafisici quali sono le forme, bensì afferma la sua autonomia rispetto alla filosofia e cerca di spiegare i fenomeni fisici esclusivamente con principi fisici, studiando il fenomeno nel suo svolgersi meccanico, astraendo o negando un suo fine. Atteggiamento che naturalmente presuppone l'accettazione della ipotesi metafisica dell'atomismo o del naturalismo meccanicistico, oppure porta all'empirismo humiano.

I cartesiani furono fra i più aspri nel condannare la teoria delle forme sostanziali, su cui fu gettato il ridicolo: per loro infatti vale, per la realtà estesa, il meccanicismo più rigoroso.

(1) La pleiade dei cartesiani, moltiplicatasi dopo la fortuna della dottrina del Maestro. L'espressione è dura.

(2) A ben intendere questa questione, già posta nel cap. VII, si tenga presente che per il L. le sostanze individuali hanno una realtà metafisica, e che invece l'estensione fisica ha una realtà puramente fenomenica: le sostanze non sono estese nè punto nè poco, e l'estensione non consiste che nel modo con cui talune di esse vengono rappresentate dalle altre sostanze. L'azione delle sostanze appare quindi come un moto nello spazio, mentre in realtà non è altro che « un accrescimento del grado della loro espressione », ossia della chiarezza della loro rappresentazione dell'universo. Questo movimento dell'esteso appare alle sostanze come sempre obbediente a certe norme costanti che sono appunto le leggi meccaniche, che il L. chiama « massime subalterne » perchè modi di espressione fenomenica del vero sviluppo metafisico delle varie sostanze. Viene quindi ad aversi un netto distacco fra la realtà dell'estensione, puramente fenomenica, e quella delle sostanze, puramente metafisica; e se l'un mondo esiste solo per l'altro, ciò non toglie che segua norme indipendenti totalmente da quelle dell'altro. (V. su ciò quanto si è anticipato nelle note al cap. VII).

me se ci si volesse contentare di dire che un orologio ha la qualità orodittica dipendente dalla sua forma, senza considerare in che cosa tutto ciò consista (1). Il che può bastare infatti a chi lo compera, purchè ne lasci la manutenzione a un altro.

Ma questo difetto (2) e questo cattivo uso delle forme non debbono però farci respingere una cosa la cui conoscenza è così necessaria in metafisica che senza di essa io penso che non si potrebbero ben conoscere i primi principî, nè elevare lo spirito fino alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio.

Tuttavia, come un matematico non ha bisogno di ingombrarsi lo spirito col famoso labirinto della composizione del continuo (3), e come nessun filosofo morale, e ancor meno un giurista o uomo di stato hanno bisogno di preoccuparsi per le grandi difficoltà che si trovano nella conciliazione del libero arbitrio con la provvidenza di Dio (4), perchè il matematico può completare tutte le sue dimostrazioni e l' uomo di stato può condurre a termine tutte le sue deliberazioni senza entrare in tali discussioni, che non lasciano perciò d' essere necessarie e importanti nella filosofia e nella teologia: similmente un fisico può render ragione delle esperienze servendosi ora delle esperienze più semplici già fatte, ora delle dimostrazioni geometriche e meccaniche, senza aver bisogno delle considerazioni generali che appartengono a un'altra sfera (5); e se egli ricorre al concorso di Dio o a qual-

---

(1) Orodittica = misuratrice del tempo (da ὥρα = intervallo di tempo e δείκνυμι = mostro). L' essenza dell' orologio è di misurare il tempo, quindi esso mostra l'ora perchè tale è la sua natura. Il che sarà verissimo, ma non ci spiega come ciò avvenga. Il L. ricorre allo stesso esempio, allo stesso proposito, nel Proemio ai «Nuovi Saggi», ed cit. p. 27.

(2) Di non poterci spiegare *come* avvengono i fenomeni.

(3) E' il famoso problema dell'ammissibilità o meno dell'esistenza di spazio vuoto, problema che presenta molte difficoltà in rapporto alla spiegazione del movimento.

(4) Di queste difficoltà vedremo il tentativo leibniziano di soluzione ai capp. XIII e XXX.

(5) Il L. mantiene la distinzione, tipicamente moderna, tra fisica e metafisica: l'una non si spiega con principî tratti all'altra, e viceversa. Distinzione che può portare a un reciproco agnosticismo. Per il L. ciò è do-

che anima, Archea (1) o altra cosa di tal natura, egli vaneggia nello stesso modo di chi in una deliberazione importante d'ordine pratico volesse entrare in grandi ragionamenti sulla natura del destino e della nostra libertà; ed effettivamente gli uomini commettono abbastanza spesso tale errore senza pensarci, quando si confondono lo spirito con la considerazione della fatalità, e alle volte sono anche distolti per questo da qualche buona risoluzione o da qualche cura necessaria.

XI

Come le meditazioni dei teologi e dei filosofi detti scolastici non siano interamente da disprezzare.

So che avanzo un gran paradosso pretendendo di riabilitare in qualche modo l'antica filosofia e di richiamare *postliminio* (2) le forme sostanziali quasi bandite; ma forse non mi si condannerà alla leggiera quando si saprà ch'io ho meditato assai sulla filosofia moderna, che ho dedicato molto tempo ad esperienze di fisica e a dimostrazioni di geometria, e che per molto tempo fui persuaso della vanità di tali enti, che infine sono stato obbligato a riprendere mio malgrado e come per forza, dopo aver fatto io stesso delle ricerche che mi hanno fatto riconoscere che i nostri moderni non rendono abbastanza giustizia a S. Tommaso e ad altri grandi uomini di quell'epoca, e che nel modo di pensare dei filosofi e teologi scolastici vi è più solidità che non s'imma-

---

vuto al fatto ch'esse si riferiscono a due sfere di realtà diverse, estensione fenomenica e realtà immateriale, fra cui è inammissibile il contrasto perchè l'una è manifestazione dell'altra.

(1) Da ἀρχή = principio: qualcosa di mezzo tra il fisico e l'immateriale. Si allude qui a una concezione cara ai neoplatonici e ai teosofi.

(2) Nel diritto romano si chiamava *jus postliminii* quello per cui un cittadino romano, fatto prigioniero dal nemico e magari venduto schiavo, se riusciva a tornare in patria ricuperava il suo stato giuridico anteriore alla cattura con tutti i diritti pubblici e privati connessi. « Richiamare *postliminio* » vale quindi « rimettere in auge », « ridare piena autorità », ecc.

gini, purchè ci se ne serva a proposito e a giusto luogo. Io sono anche persuaso che se qualche spirito preciso e meditativo si prendesse la pena di chiarire e assimilare il loro pensiero secondo il metodo della geometria analitica, vi troverebbe un tesoro di verità importantissime e pienamente dimostrative (1).

XII

Le nozioni che consistono nell'estensione racchiudono qualche cosa di immaginario e non possono costituire la sostanza dei corpi.

Ma per riprendere il filo delle nostre considerazioni, io credo che chi mediterà sulla natura della sostanza, che ho sopra spiegato (2), troverà che tutta la natura del corpo non consiste solamente nell'estensione, vale a dire nella grandezza, figura e movimento (3), ma che occorre necessariamente riconoscervi qualche cosa che abbia rapporto con le anime, e che si chiama comunemente forma sostanziale, benchè essa nulla muti nei fenomeni (4), non più che l'anima delle bestie, se queste ne hanno una.

---

(1) Una delle ragioni del generale disprezzo che circondava la Scolastica ai tempi del L., era la maniera complessa e arruffata di svolgimento del pensiero, propria delle opere medioevali.

(2) V. capp. VIII e IX.

(3) Per il Cartesio l'essenza dei corpi sta nell'estensione, di cui le qualità geometrico-meccaniche dei corpi (ossia grandezza, figura e movimento) non sono che determinazioni, e quindi ineriscono ai corpi, ossia sono «qualità primarie», secondo la distinzione che risale agli Atomisti e che il Galilei aveva ripreso. Solo queste qualità dei corpi sono chiare e distinte, come lo è l'idea di estensione, mentre oscure e confuse sono le idee delle «qualità secondarie», ossia quelle che nascono nei soggetti senzienti in occasione d'un loro rapporto con l'oggetto sentito (come appunto il colore, il calore e simili che il L. cita subito dopo).

(4) E' la sostanza individuale, che poi chiamerà «monade», di cui ha già parlato, che nulla muta nei fenomeni (v. cap. X), ma che è causa generale dell'estensione, in quanto questa è fenomeno di essa (v. nota 2, pag. 56).

Si può anche dimostrare che la nozione della grandezza, della figura e del movimento non è così distinta come si suppone (1), e che contiene qualcosa d'immaginario e di relativo alle nostre percezioni (2), come avviene pure (quantunque maggiormente) per il colore, il calore e altre qualità simili, di cui si può dubitare se si trovino veramente in natura fuori di noi. Perciò qualità di questo genere non sarebbero tali da costituire alcuna sostanza. E se non v'è nei corpi altro principio d'identità che quello che abbiamo detto, mai un corpo sussisterà più di un momento (3).

Tuttavia le anime e le forme sostanziali degli altri corpi sono molto differenti dalle anime intelligenti, che sole hanno coscienza dei loro atti, e non soltanto non periscono naturalmente, ma in più conservano sempre il principio della conoscenza di ciò che sono (4); ciò che le rende esse sole suscettibili di castigo e di ricompensa, e le fa cittadine della repubblica dell'universo di cui Dio è il monarca: ne segue che tutto il resto delle creature deve loro servire; del che parleremo più ampiamente in seguito (5).

---

(1) In questo consiste la critica fondamentale del L. al Cartesio (v. Monadologia, § 3).

(2) Anche l'estensione, in quanto fenomenica, costituisce un «modo di rappresentarsi» dell'anima, proprio come le qualità secondarie.

(3) L'estensione dei corpi è continuamente mutevole, onde se la loro essenza fosse la sola estensione, essi non sarebbero mai identici a se stessi per più di un istante.

(4) Nessuna sostanza individuale, neppure le anime dei bruti o le forme dei corpi più inerti, periscono naturalmente (v. sopra cap. IX), ma in più le anime intelligenti hanno coscienza del proprio sussistere.

(5) V. capp. XXXIV, XXXV e XXXVI.

XIII

Dato che la nozione individuale di ciascuna persona contiene una volta per tutte tutto ciò che le accadrà, vi si vedono le prove a priori della novità di ciascun avvenimento ossia perchè l'uno è accaduto piuttosto che l'altro; ma queste verità, quantunque sicure, non cessano perciò di essere contingenti, essendo fondate sul libero arbitrio di Dio o delle creature, la cui scelta ha sempre le sue ragioni che inclinano senza necessitare.

Ma prima di proseguire oltre, bisogna cercare di risolvere una grande difficoltà, che può nascere dalle fondamenta fin qui gettate (1). Abbiamo detto (2) che la nozione d'una sostanza individuale contiene una volta per tutte tutto ciò che le potrà accadere, e che, esaminando tale nozione, vi si può vedere tutto ciò che si potrà realmente enunciare di essa, come noi possiamo vedere nella natura del cerchio tutte le proprietà che se ne possono dedurre. Ma sembra che per questo la differenza fra verità contingenti e verità necessarie sarà distrutta (3), che la libertà umana non avrà più luogo (4), e che una fatalità assoluta regnerà

---

(1) L'argomento trattato in questo capitolo è di quelli che stanno molto a cuore al L., preoccupato di evitare quel determinismo che pure deriva necessariamente dalle sue premesse; argomento quindi su cui torna volentieri (v. pure cap. XXX), anche se qui costituisce quasi un inciso nella trattazione.

(2) V. cap. VIII.

(3) V. nota 1, pag. 52, in cui avevamo notato come l'introduzione del principio logico come essenza delle monadi implicasse una identità fra verità di ragione o necessarie e verità di fatto, o contingenti (cioè che sono, ma potrebbero non essere, in quanto il loro contrario non implicherebbe impossibilità logica, contraddizione).

(4) Tutte le azioni umane non sarebbero più contingenti ma necessarie.

su tutte le nostre azioni, come su tutto il resto degli avvenimenti del mondo. Al che io rispondo che bisogna distinguere fra ciò che è certo e ciò che è necessario: tutti sono d'accordo che i futuri contingenti sono sicuri, poichè Dio li prevede, ma non si ammette per ciò che siano necessari (1). Ma (si dirà) se qualche conclusione si può dedurre infallibilmente da qualche definizione o nozione, sarà necessaria; ora il fatto è che noi sosteniamo che tutto ciò che deve accadere a qualche persona è già compreso virtualmente nella sua natura o nozione, come le proprietà del cerchio lo sono nella sua definizione. E quindi la difficoltà sussiste ancora.

Per soddisfarvi esaurientemente, io dico che la connessione o derivazione è di due specie: l'una è assolutamente necessaria, e il suo contrario implica contraddizione, e questa deduzione ha luogo nelle verità eterne, come sono quelle di geometria; la seconda non è necessaria che *ex hypothesi* e, per così dire, per accidente, ma per se stessa è contingente, in quanto il suo contrario non implica contraddizione (2). E questa connessione è

---

(1) E' il problema della conciliazione della prescienza divina con la libertà dell'azione umana. Dio è infallibile nel prevedere, ma non perciò il previsto sarà necessario, bensì contingente. In taluni casi anche l'uomo può prevedere con sicurezza il futuro, senza però causarlo necessariamente.

(2) Nel testo quest'ultima parola manca, per un'evidente svista. La distinzione qui fatta è seducente, ma piuttosto speciosa: si tratta di intendere il significato di quel *ex hypothesi*. Il L. vuol dire che è vero che tutti i fatti che accadranno alla monade sono compresi nella sua nozione, ma che in sè tali fatti non sono punto necessari nel senso che il loro contrario possa implicare contraddizione. Essi sono necessari solo nel senso che, se non accadessero, questo non sarebbe più il migliore dei mondi possibili, e quindi Dio ha una specie di necessità, non logica ma morale, di farli essere. Essi sono i migliori fatti possibili reciprocamente, ossia «compossibili». Solo perciò diventano necessari, e la loro necessità non è quindi che accidentale. Qui nel «Discorso», però, il L. ha voluto un po' forzare il concetto logico della monade, insistendo nell'affermare che per essa vale il principio *praedicatum inest subiecto*, caratteristico delle verità di ragione, e ciò per dare un fondamento *a priori* alla sua teoria dell'armonia prestabilita; ma non si vede quindi molto in che cosa consista questa distinzione fra la necessità della nozione delle sostanze e quella delle verità di ragione. Si pensi inoltre che se la scelta di questo mondo da realizzare,

fondata non sulle idee assolutamente pure e sul semplice intelletto di Dio, ma ancora sui suoi decreti liberi, e sulla connessione dell' universo (1).

Veniamo a un esempio: poichè Giulio Cesare diverrà dittatore perpetuo e signore della repubblica, e distruggerà la libertà dei Romani, questa azione è compresa nella sua nozione, giacchè noi supponiamo che è nella natura di una tale nozione perfetta di un soggetto di tutto comprendere, affinchè il predicato vi sia compreso, *ut possit inesse subiecto*. Si potrebbe dire che non è in virtù di questa nozione o idea che egli deve commettere quest' azione, poichè essa non gli è propria che perchè Dio sa tutto (2). Ma si insisterà che la sua natura o forma risponde a questa nozione, e poichè Dio gli ha imposto questa personalità gli è ormai necessario soddisfarvi. A ciò potrei rispondere con l' esempio dei futuri contingenti, perchè essi non hanno nulla di reale se non nell' intelletto e nella volontà di Dio, e poichè Dio ha dato loro questa forma anticipatamente, sarà pur necessario ch' essi vi rispondano (3). Ma io preferisco risolvere le difficoltà che giustificarle con l' esempio di qualche altra difficoltà simile, e ciò che dirò servirà a chiarire tanto l' una quanto l' altra.

---

da parte di Dio, dipende effettivamente da una necessità morale e non logica, i fatti di questo mondo sono talmente connessi logicamente che l'alterazione di uno di essi renderebbe impossibili tutti gli altri: è vero, insomma, che il contrario di un fatto determinato sarebbe logicamente possibile, ma non *in questo mondo realizzato*, chè anzi quello è l'unico possibile rispetto agli altri, e il suo contrario implicherebbe veramente contraddizione. A ciò necessariamente porta l'affermata definibilità logica del particolare.

(1) E' una connessione che non dipende da una visione astratta dei possibili, ma da una visione concreta dell'ordine dell'universo, e dipende dal libero volere di Dio. Ma ciò appunto par contrastare con quanto ha detto ai capp. V e VIII, ove quest'ordine pareva imporsi a Dio stesso, e non dipendere affatto da un decreto libero.

(2) La nozione che Dio ha, *a priori*, di Cesare, non influisce sul suo agire più di quanto influisca quella che di Cesare abbiamo noi, e che è *a posteriori*.

(3) Tutti i fatti futuri contingenti, e non solo le azioni umane, sarebbero allora necessari, dato che anch'essi sono previsti da Dio, e per ora non hanno altra realtà che nella mente divina. Ma osservando ciò non si fa che estendere la difficoltà senza risolverla.

Qui dunque bisogna applicare la distinzione delle connessioni (1), e io dico che ciò che accade conformemente a queste previsioni è sicuro, ma non necessario, e se qualcuno facesse il contrario, nulla farebbe d'impossibile in se stesso, quantunque sia impossibile (*ex hypothesi*) (2) che ciò accada. Poichè se qualcuno fosse capace di compiere tutta la dimostrazione, in virtù della quale potesse provare questa connessione fra il soggetto che è Cesare e il predicato che è la sua impresa fortunata, egli infatti mostrerebbe che la dittatura futura ha il suo fondamento nella sua nozione o natura, che vi si vede una ragione per cui egli ha risoluto di passare il Rubicone piuttosto che di arrestarvisi, e per cui ha guadagnato piuttosto che perduto la giornata di Farsalo, e che era ragionevole, e per conseguenza sicuro, che ciò accadesse; ma non che era necessario per se stesso, nè che il contrario implichi contraddizione. Press'a poco come è ragionevole e sicuro che Dio farà sempre il meglio, per quanto ciò che è meno perfetto non implichi punto contraddizione.

Si troverebbe infatti che questa dimostrazione di questo predicato di Cesare non è così assoluta come quelle matematiche o geometriche, ma che suppone il complesso di cose che Dio ha scelto liberamente (3), e che è fondata sul primo decreto libero di Dio, che è di fare sempre ciò che è più perfetto (4), e sul decreto che Dio ha fatto (in seguito al primo) rispetto alla natura umana, cioè che l'uomo farà sempre (quantunque liberamente)

---

(1) Di cui ha parlato poco prima, fra connessione necessaria assolutamente e connessione necessaria per accidente ma per se stessa contingente.

(2) Sempre per quell'impossibilità morale, di fatto, di cui si è detto.

(3) I fatti di Cesare implicano tutte le altre vicende, passate, presenti e future, di questo che è il migliore dei mondi possibili, e che Dio ha fatto essere con un atto libero. E' proprio questa la ragione per cui i fatti del mondo diventano necessari di una necessità logica, oltre che morale, come abbiamo visto nella nota 2 a pag. 62.

(4) Il principio del meglio, in base al quale Dio ha creato il mondo. Ma è poi un decreto libero, se il L. ha tanto insistito, nei primi capitoli del «Discorso», sul principio che i valori morali non sono creazione di Dio, ma gli sono connaturali e quindi necessari?

ciò che gli sembrerà il meglio (1). Ora ogni verità fondata su questa specie di decreti è contingente, quantunque sia certa; perchè questi decreti non mutano affatto la possibilità delle cose, e, come ho già detto, per quanto Dio scelga sempre sicuramente il meglio, ciò non toglie che ciò che è meno perfetto non sia e non rimanga possibile in se stesso, benchè non accadrà punto, perchè non è la sua impossibilità, ma la sua imperfezione che lo fa respingere. Ora nulla è necessario quando il suo opposto è possibile (2).

Saremo dunque in grado di risolvere questo genere di difficoltà, per quanto grandi possano sembrare (e in verità esse non si presentano meno urgenti per tutti gli altri che hanno trattato questa materia) (3), purchè si tenga ben presente che vi sono delle ragioni perchè tutte le proposizioni contingenti (4) siano piuttosto così che altrimenti, ovvero (che è lo stesso) che esse hanno delle prove *a priori* della loro verità che le rendono certe, e che mostrano che la connessione del soggetto e del predicato di queste proposizioni ha il suo fondamento nella natura dell' uno e dell' altro; ma che non si può dare alcuna dimostrazione della loro necessità, perchè quelle ragioni non sono fondate che sul principio della contingenza o dell' esistenza delle cose, vale a dire su ciò che è o sembra il meglio fra varie cose egualmente possibili; mentre le verità necessarie sono fondate sul principio di contraddizione e sulla possibilità o impossibilità delle essenze

---

(1) L'uomo è per natura portato a fare il bene, ma (nota il L.) non è perciò necessitato al bene, perchè in tal caso la sua azione non sarebbe meritoria.

(2) Nella scelta dei possibili da tradurre in atto agisce una impossibilità a scegliere il peggio che non è impossibilità logica, bensì morale. Resta il fatto che questa impossibilità sussiste, e che è *a priori*: Dio predispone le singole azioni, scegliendo le migliori compossibili. E nulla di diverso può accadere.

(3) Il L. tiene a far notare che il suo sistema non porta al determinismo più degli altri che sono fondati su altre premesse.

(4) Cioè affermazioni relative a verità contingenti, di fatto.

stesse (1), senza aver riguardo in ciò alla volontà libera di Dio o delle creature (2).

XIV

Dio produce diverse sostanze, secondo le diverse vedute ch' Egli ha dell'universo, e per l' intervento di Dio la natura propria di ciascuna sostanza porta che ciò che accade all'una risponde a ciò che accade a tutte le altre, senza che esse agiscano immediatamente l'una sull'altra.

Dopo aver conosciuto in qualche modo in che consista la natura delle sostanze, occorre cercar di chiarire la dipendenza

(1) Le essenze, per il L., sono i possibili in genere, e quindi sono infinite; le sostanze invece sono quei possibili che Dio ha realizzato, e che sono possibili contemporaneamente e gli uni rispetto agli altri, e sono in numero limitato. Qui vuol dire che le verità necessarie, appunto perchè tali, sono realizzate se appena possibili: posto che siano possibili, esse sono necessariamente reali. Del genere è l'esistenza di Dio: se Dio è possibile, in quanto essere necessario esisterà (v. cap. XXIII).

(2) Vediamo di riepilogare brevemente il contenuto di questo capitolo un po' intricato. Il L. ha affermato che la nozione di una sostanza implica tutto ciò che le accadrà, così come la definizione del cerchio ne implica le proprietà. Si osserva che ciò porta a distruggere la libertà umana: ogni azione umana sarà necessaria. L. risponde: I° Dio prevede tutto, tuttavia ciò non significa che lo renda necessario. Si può però osservare che si era ammessa non una semplice previsione da parte di Dio, ma una connessione logica dei fatti di Tizio con la sua nozione individuale. La difficoltà invero si estende a tutti i fatti futuri, in quanto Dio ne ha una nozione logica anticipata. II° La connessione dei predicati ai soggetti è di due specie: necessaria e contingente; si ha la prima nelle verità di ragione, in cui il predicato è veramente contenuto nel soggetto e ve lo si ritrova per analisi, nè il contrario sarebbe possibile; si ha la seconda nelle verità di fatto, in cui i fatti del singolo soggetto saranno tali e non altri solo per una specie di necessità puramente morale, perchè così Dio ha voluto per il criterio del meglio, da lui seguito nella creazione, e il contrario sarebbe sempre logicamente possibile. La critica fondamentale a tale concezione abbiamo esposto nella nota 2, pag. 62.

delle une dalle altre, e le loro azioni e passioni (1). Ora è innanzi tutto chiarissimo che le sostanze create dipendono da Dio, che le conserva e anche le produce continuamente (2) per una specie di emanazione (3), così come noi produciamo i nostri pensieri. Perchè, rigirando Dio per così dire da ogni lato e in tutti i modi il sistema generale dei fenomeni che crede bene produrre per manifestare la sua gloria, e osservando tutti gli aspetti del mondo in tutte le maniere possibili, perchè non v'è alcun rapporto che sfugga alla sua onniscienza, avviene che il risultato di ciascuna visione dell'universo, come riguardato da un certo punto di vista, è una sostanza che esprime l'universo conformemente a questa visione, se Dio trova che sia bene rendere effettivo il suo pensiero e produrre questa sostanza (4). E come la visione di Dio è sempre vera, le nostre percezioni lo sono anche, ma i nostri giudizi provengono da noi e ci traggono in inganno (5).

Ora, noi abbiamo detto sopra e del resto risulta da ciò che abbiamo detto or ora, che ogni sostanza è come un mondo a parte (6), indipendente da ogni altra cosa fuorchè da Dio; così tutti i nostri fenomeni — vale a dire tutto ciò che ci potrà accadere — non sono che delle conseguenze del nostro essere; e poichè questi fenomeni conservano un certo ordine conforme

---

(1) «Azione» nel senso di attività spontanea, «passione» nel senso di subire un'azione altrui.

(2) E' la teoria della «creazione continua», già sostenuta dal Cartesio.

(3) Questo termine non implica che per il L. le sostanze particolari siano il frutto d'una sovrabbondanza dell'essere divino, come per l'emanazionismo neoplatonico; il L. usa questo termine perchè gli pare più adatto a indicare la creazione di qualcosa d'incorporeo, come sono le sostanze individuali.

(4) L'argomento era già stato accennato al cap. IX; qui non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo.

(5) L'essenza della monade consiste nella sua attività rappresentativa, poichè essa non è che un punto di vista di Dio reso effettivo. Tale attività non è evidentemente possibile che sia errata, ma errati possono essere i giudizi che noi diamo in base a tale attività rappresentativa, in quanto qui non si tratta più di un'attività che viene da Dio.

(6) V. su ciò il cap. IX.

alla nostra natura — o per così dire al mondo che è in noi — il quale fa sì che noi possiamo fare delle osservazioni utili per regolare la nostra condotta, che sono verificati dal succedere dei fenomeni futuri, e che così anche noi possiamo spesso giudicare dell'avvenire in base al passato senza ingannarci, tutto ciò basterebbe per dire che questi fenomeni sono veri senza preoccuparci ancora di sapere se essi sono fuori di noi e se altri pure se ne accorge: tuttavia è verissimo che le percezioni o espressioni di tutte le sostanze si corrispondono fra loro, in maniera che ognuno, seguendo con cura certe ragioni o leggi ch'egli ha osservato, si trova d'accordo con gli altri che hanno fatto lo stesso, come quando molte persone essendosi accordate di trovarsi insieme in qualche luogo in un giorno determinato, lo possono fare effettivamente, se vogliono (1). Ora, per quanto tutti

(1) Vediamo quanto qui il L. afferma: ogni monade è come un mondo a parte, e tutti i fenomeni che le accadono non dipendono perciò dalle altre monadi, ma dal suo stesso essere; questi fenomeni hanno un certo ordine, una certa coerenza reciproca, si succedono con una costanza che è regolare, sicchè noi possiamo prevederli, anzi produrli, sicuri ch'essi avranno anche in futuro quella connessione che hanno avuto in passato: e tanto basterebbe per dire che tali fenomeni sono veri per noi, ossia verificabili, non meri fatti casuali, senza cercar di sapere se essi sono soltanto dei nostri modi di rappresentazione di un ipotetico reale, oppure se essi esistono fuori di noi tali e quali, o almeno se esiste una causa corrispondente, e se esistono pure altri esseri che li percepiscono. Tuttavia possiamo affermare che tutte le sostanze hanno rappresentazioni corrispondenti, le cui leggi di connessione e di successione sono necessarie e universali, sicchè queste si rivelano identiche all'osservazione di tutti. Fonderemo tale affermazione sulla nozione che abbiamo della sostanza, nozione logica che, definendola come un punto di vista di Dio sul mondo, implica la esistenza anche di questo, dandone così una dimostrazione *a priori*. - C'è qui, detta in breve, tutta l'interpretazione leibniziana della scienza fisica: il mondo fisico è fenomenico, è un modo di rappresentazione delle sostanze (v. nota 2, pag. 56); non è però una semplice illusione, perchè è una rappresentazione, sia pur fenomenica, di qualcosa che c'è. La scienza fisica consiste nello studio degli aspetti e della costanza di queste rappresentazioni, le cui leggi sono identiche per tutti; e se questa scienza non ci dà conoscenza di una realtà è tuttavia utile perchè ci permette di prevedere i fenomeni e anche di produrli, giacchè ne conosciamo la costanza di successione e di connessione. Questa interpretazione della scienza non è molto lontana da quella propria dell'empirismo (v. Introd., pag. 22).

esprimano i medesimi fenomeni, non per questo le loro espressioni debbono essere perfettamente simili, ma basta che siano proporzionali (1): come quando molti spettatori credono vedere la stessa cosa, e s'intendono infatti fra loro, sebbene ciascuno veda e parli secondo la misura della propria vista.

Ora non c'è che Dio (da cui tutte le sostanze individuali emanano continuamente, e che vede l'universo non solamente come esse lo vedono, ma anche in modo del tutto diverso da tutte loro) (2), che sia causa di questa corrispondenza dei loro fenomeni, e che faccia sì che ciò che è particolare all'una sia manifesto a tutte (3); altrimenti non vi sarebbe alcun legame. Si potrebbe dunque dire, in qualche modo e in un senso giusto, quantunque lontano dall'usato, che una sostanza particolare non agisce mai su di un'altra sostanza particolare e nemmeno ne patisce l'azione, se si considera che ciò che accade a ciascuna non è che una conseguenza della sua idea o nozione completa pura e semplice, perchè questa idea racchiude già tutti i predicati o avvenimenti, ed esprime tutto l'universo (4). Infatti, non ci possono accadere che dei pensieri o delle percezioni, e tutti i nostri pensieri e le nostre percezioni future non sono che delle conseguenze, sebbene contingenti (5), dei nostri pensieri e delle nostre percezioni precedenti, così come se io fossi capace di esa-

---

(1) Ogni monade, abbiamo visto sopra, vede il mondo da un suo diverso punto di vista; e vi può benissimo essere accordo fra le loro visioni anche se non possono essere necessariamente identiche, senza di che esse si identificherebbero.

(2) Le monadi sono punti di vista di Dio da lui realizzati; però egli non li realizza tutti.

(3) Ogni monade si rappresenta tutti i fatti delle altre (v. cap. IX).

(4) E' da notare come nel «Discorso» il L. fondi il principio della autonomia della monade, ossia della sua indipendenza rispetto alle altre, sulla considerazione che la sua nozione, comprendente tutti i suoi avvenimenti, è *a priori*, nè può essere modificata dalle altre; nelle sue opere successive invece il L. le farà derivare dal fatto che la monade, non avendo estensione e quindi neppure parti, non può subire spostamenti nel suo interno a causa di altro: non ha «finestre» (v. Monadologia, § 7). Per il motivo del cambiamento del punto di vista del L. v. Introd., p. 30.

(5) Inciso dovuto a quella preoccupazione di cui si è detto al n. 1, pag. 61.

minare distintamente tutto ciò che mi accadrà o mi apparirà per l'avvenire (1); ciò che non mancherebbe, e mi accadrebbe ugualmente, anche se tutto ciò che è fuori di me fosse distrutto, purchè non restassimo che Dio e io (2). Ma poichè noi attribuiamo ad altre cose, come a cause agenti su di noi, ciò che percepiamo in un certo modo (3), bisogna considerare il fondamento di tale giudizio e ciò che vi è di vero.

XV

L'azione di una sostanza finita sull'altra non consiste che nell'accrescimento del grado della sua espressione, congiunta alla diminuzione di quella dell'altra, in quanto Dio le obbliga ad accordarsi tra loro.

Ma senza entrare in una lunga discussione, basta per ora, per conciliare il linguaggio metafisico con la pratica, di osservare che noi ci attribuiamo maggiormente, e con ragione, i fenomeni che esprimiamo (4) più perfettamente, e che attribuiamo alle altre

(1) E' un'applicazione del principio di continuità, affermato dal L. (v. cap. IX in fine e n. 1, pag. 52).

(2) E' necessario che Dio resti perchè egli ci conserva continuamente nell'essere, come s'è visto poco prima.

(3) Una parte delle nostre percezioni ci pare causata da qualcosa di estraneo a noi. Donde nasce tale impressione e quanto di vero c'è in essa?

(4) « Esprimere » vale rappresentare. Ora l'espressione ha vari gradi: ogni sostanza esprime tutto l'universo, ma non tutto (talvolta, anzi, nulla) coscientemente, e anche di quanto esprime coscientemente ha una conoscenza più o meno chiara. Nella corrispondenza con l'Arnauld, che seguì appunto l'invio del sommario del « Discorso », il L. precisa, a richiesta del suo corrispondente, il significato dell'espressione: « Una cosa *esprime* un'altra (nella mia terminologia) quando v'è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. E' così che una proiezione di geometria esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme » (ossia a tutte le sostanze), « e costituisce un genere, di cui la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza

sostanze ciò che ciascuna meglio esprime. Così una sostanza che ha una estensione (1) infinita, in quanto esprime tutto, diviene limitata per il modo della sua espressione più o meno perfetta (2). E' così dunque che si può concepire che le sostanze s' ostacolano a vicenda o si limitano, e per conseguenza si può dire in questo senso che esse agiscono l' una sull' altra, e sono obbligate, per così dire, ad accordarsi tra loro. Poichè può avvenire che un cambiamento che aumenta l' espressione dell' una diminuisca quella dell' altra (3).

Ora, la virtù di una sostanza particolare sta nell' esprimere bene la gloria di Dio, ed è perciò che essa è meno limitata (4). E ciascuna cosa quando esplica la sua virtù o potenza, cioè a dire quando essa agisce, muta in meglio e si estende in quanto essa agisce (5): allorchè dunque avviene un cambiamento da cui più sostanze sono affette (e invero ogni cambiamento le tocca tutte), credo si possa dire che quella che con ciò passa immediatamente ad un più alto grado di perfezione, ossia a un' espressione più perfetta, esplica la sua potenza ed *agisce*, e quella che

---

intellettuale sono delle specie » (v. Op. varie, pag. 56). Ora, dice il L., noi facciamo risalire a noi quei fenomeni che ci rappresentiamo più perfettamente, ossia più chiaramente, ed alle altre sostanze quelli che ci rappresentiamo meno chiaramente, anzi che ci rappresentiamo come più chiaramente espressi da ciascuna di esse.

(1) Naturalmente, estensione non spaziale! Ogni monade abbraccia, nel suo rappresentarsi, tutto l'essere. « Specchio dell'universo » l'ha definita il L. al cap. IX.

(2) La sfera di rappresentazioni confuse di ogni monade sarà chiamata dal L. « materia prima » della monade (v. Introd., pag. 18).

(3) Aumento e diminuzione del grado dell'espressione, ossia della sua coscienza e chiarezza.

(4) In questo mondo, che è il migliore possibile, le singole sostanze sono variamente dotate di perfezione; questa consiste per loro, in ogni modo, nel grado più o meno elevato della loro espressione dell'universo, nel senso accennato poco fa. E un'espressione di grado più elevato metterà in luce meglio la perfezione sua e quelle delle altre sostanze.

(5) Aumenta il grado della propria espressione, in quanto giustamente le si attribuiscono fenomeni ch'essa meglio esprime.

passa a un grado minore rivela la sua debolezza, e *patisce* (1). Così ritengo che ogni azione d' una sostanza che ha percezioni (2) porti con sè qualche *piacere,* e ogni passione qualche *dolore,* e viceversa; può tuttavia accadere che un vantaggio presente sia distrutto da un maggior male avvenire. Donde viene che si può peccare agendo, ossia esercitando la propria potenza e provandone piacere (3).

---

(1) A stretto rigore ogni sostanza è sempre e soltanto attiva, e la sua azione consiste in una rappresentazione continua dell'universo, ma in quanto questo universo si modifica continuamente, e tutte le sostanze naturalmente registrano queste modificazioni nella loro rappresentazione di esso, noi possiamo distinguere quelle che sono attive e quelle che sono passive, secondochè il fenomeno che costituisce la modificazione in questione dell'universo viene espresso più chiaramente (nel senso detto poco fa) dall'una o dall'altra. A questa si attribuirà l'agire, e a tutte le altre il patire, ma più particolarmente a quelle che registrano con maggior ampiezza il fenomeno stesso, a quelle, in sostanza, a cui questo appare tale da modificare gravemente, e contrariamente alla loro inclinazione, la visione del reale: a cui questo, insomma, appare, sotto taluni aspetti, con minor chiarezza di prima.

(2) Tutte le sostanze hanno percezioni, e tutte quindi saranno capaci di piaceri e dolori; che tuttavia per quelle che sono totalmente prive di coscienza rimarranno inconsci.

(3) Se non vi è influsso diretto fra sostanza e sostanza, come potrà esplicarsi la malvagità umana, come potrà Tizio nuocere ingiustamente a Caio, e quindi peccare? Ma il peccato non sta veramente nell'azione, bensì nel compiacimento per l'azione. Ora, anche se all'azione nostra corrisponderà solo per prestabilita armonia un patire da parte di altri, senza alcun influsso diretto, e anche se l'azione nostra avverrà con una necessità quasi meccanica, perchè deriverà da quel contenuto rappresentativo da svolgersi nel futuro (corrispondente alla nostra nozione logica), tuttavia il peccato vi sarà sempre appunto perchè consisterà nel compiacerci dell' azione ingiusta.

XVI

Il concorso straordinario di Dio è compreso in ciò che la nostra essenza esprime, perchè questa espressione si estende a tutto, ma esso supera le forze della nostra natura ossia la nostra espressione distinta, la quale è finita e segue certe massime subalterne.

Non ci resta ora che chiarire com' è possibile che Dio abbia qualche volta influenza sugli uomini o sulle sostanze mediante un concorso straordinario o miracoloso (1), poichè sembra che nulla possa loro accadere di straordinario o di miracoloso, dato che tutti i loro avvenimenti non sono che delle conseguenze della loro natura. Ma bisogna ricordarsi di ciò che abbiamo detto sopra (2) riguardo ai miracoli dell' universo, cioè che sono sempre conformi alla legge universale dell' ordine generale, quantunque siano al di sopra delle massime subalterne.

E poichè ogni persona o sostanza è come un piccolo mondo che esprime il grande, si può dire pure che quest' azione straordinaria di Dio su questa sostanza non cessa di essere miracolosa, anche se è compresa nell'ordine generale dell'universo, in quanto esso è espresso per mezzo dell' essenza o nozione individuale di questa sostanza (3). Perchè, se noi facciamo rientrare nella nostra natura tutto ciò che essa esprime, niente le è soprannaturale, giacchè essa si estende a tutto: un effetto esprimendo sempre la sua causa, ed essendo Dio la vera causa delle so-

---

(1) Riprende qui l'argomento lasciato sospeso al cap. VIII, allorchè aveva notato che per distinguere le azioni di Dio da quelle delle creature bisogna precisare il concetto di queste: sicchè tutti i capp. dall' VIII al XV costituirebbero un grande inciso. Il tema del «Discorso» sarebbe propriamente l'azione di Dio.

(2) V. cap. VII.

(3) L'essenza di una sostanza è, come s'è visto, un punto di vista di Dio rispetto all'universo; punto di vista necessario all'ordine universale, che così si esprime anche per mezzo della sua nozione.

stanze (1). Ma poichè ciò che la nostra natura esprime più perfettamente le appartiene in modo particolare (2), dato che è in ciò che consiste la sua potenza, e che essa è limitata, come ho appena spiegato, così è evidente che ci sono cose che sorpassano le forze della nostra natura, e anche quelle di tutte le nature limitate. Per conseguenza, volendo parlare più chiaramente, io dico che i miracoli e gli interventi straordinari di Dio hanno questo di caratteristico, che non potrebbero essere previsti dal ragionamento di alcuno spirito creato, per quanto illuminato esso sia, perchè la comprensione distinta dell' ordine generale li sorpassa tutti: mentre tutto ciò che si chiama naturale dipende da massime meno generali che le creature possono comprendere. Affinchè dunque le parole siano altrettanto irreprensibili quanto il loro significato, sarebbe bene collegare certe maniere di parlare con certi pensieri, e si potrebbe dire nostra essenza o idea ciò che compende tutto ciò che noi esprimiamo, e poichè esso esprime la nostra unione con Dio stesso (3), non ha affatto limiti, e nulla la supera. Ma ciò che è limitato in noi potrà esser chiamato nostra natura o nostra potenza, e a questo riguardo ciò che passa le nature di tutte le sostanze è soprannaturale (4).

(1) Le sostanze esprimono anche il soprannaturale, e Dio in primo luogo, essendo egli la loro causa, e ogni effetto esprimendo la sua causa.

(2) V. cap. XV all' inizio.

(3) Abbiamo visto che la nostra essenza esprime la nostra causa, e quindi Dio stesso.

(4) Riassumendo, il L. osserva che la natura della sostanza è di esprimere tutto l'universo, e quindi anche Dio e l'ordine divino rispetto al mondo, che vuole ch'esso sia il migliore dei modi possibili; tutti i fatti del mondo rispondono a questo fine, tutti quanti quindi sono nell'ordine, e non si potrebbe, da questo punto di vista, distinguere tra fatti naturali e fatti soprannaturali o miracolosi. Ma ora che abbiamo distinto (cap. XV) le azioni delle varie sostanze, attribuendo a ciascuna di esse quei fatti che più chiaramente esprime, anche se ognuna esprime tutti i fatti dell' universo, possiamo distinguere tra le azioni di Dio e quelle delle creature: in quanto le sostanze avranno una coscienza assai limitata delle prime, e in particolare non saranno assolutamente in grado di prevederle, dato che costituiscono (v. cap. VII) delle eccezioni al modo abituale che Dio ha di predisporre la successione dei fenomeni; eccezioni rarissime e sempre varie, dovute a circostanze che l'uomo non può assolutamente pre-

XVII

Esempio d'una massima subalterna o legge della natura. Dove si dimostra che Dio conserva sempre la stessa forza, ma non la stessa quantità di movimento, contro i cartesiani e vari altri (1).

Ho già spesso fatto menzione delle massime subalterne, o leggi di natura, e mi pare che sarebbe bene darne un esempio: comunemente i nostri nuovi filosofi (2) si servono di questa regola famosa che Dio conserva sempre la medesima quantità di movimento nel mondo (3). Effettivamente essa è molto plausibile e

---

vedere. Potrà invece prevedere le azioni delle creature, in quanto queste seguono quella costanza di successione (leggi fisiche) che l'uomo ha ormai pienamente conosciuto. Sarà quindi bene usare il termine «natura» in un significato ristretto, per indicare tutto ciò che, nella nostra visione del mondo, rientra nel limite della nostra comprensione: in questo senso tutto ciò che supera la comprensione di tutte le sostanze limitate, ossia non può essere ricondotto ad azione di nessuna di esse, è miracoloso. L'uomo registra quindi il miracolo, sa che esso avviene, ma non può prevederlo, nè intenderne l'operazione: può solo sapere che è bene, anzi necessario, che avvenga, riconducendolo alla legge generale dell'universo, che è la legge del meglio.

(1) E' questo un punto su cui il L. insiste assai spesso nelle sue opere, fin dalle prime lettere all'Arnauld, che risalgono al '71. Non si tratta di una semplice scoperta di fisica, sia pure di vasta importanza, ma di un principio che permette al L. di impostare su basi fisiche la sua critica al meccanicismo cartesiano e la sua affermazione della sostanza come centro di forza, come vedremo al cap. XVIII.

(2) Allude ai Cartesiani e in genere ai filosofi che basavano le loro dottrine sulle grandi scoperte fisiche di quel secolo.

(3) Il Cartesio dedusse dagli attributi divini i principi fondamentali della fisica; e dall'attributo della immutabilità dedusse, tra l'altro, che i mutamenti del mondo fisico dipendono tutti dal movimento impresso da Dio al mondo all' atto della creazione. Questa quantità di movimento rimane inalterata in tutti i tempi, e si trasmette per urto da un corpo all'altro, senza che questi, per la loro inerzia assoluta, possano in alcun modo aumentarla o diminuirla.

un tempo io la ritenevo indubitabile. Ma poi ho ritrovato in che consiste l'errore. Infatti il signor Des Cartes e molti altri valenti matematici hanno creduto che la quantità di moto, vale a dire la velocità moltiplicata per la grandezza del mobile (1), corrisponda interamente alla forza motrice (2), o per parlare geometricamente, che le forze siano in ragion composta delle velocità e dei corpi. Ora è ragionevole che la stessa forza si conservi sempre nell'universo. Così, quando si considerano i fenomeni, si vede che il moto perpetuo meccanico non ha affatto luogo, perchè in tal caso la forza d'una macchina, che è sempre un po' diminuita dall'attrito e deve presto finire, si ricupererebbe, e per conseguenza aumenterebbe per se stessa senza alcun impulso nuovo dal di fuori; e si osserva anche che la forza d'un corpo non è diminuita che a misura che essa ne dà a qualche corpo in contatto o alle sue proprie parti, se esse hanno un moto indipendente.

Così essi hanno creduto che quel che può dirsi della forza si possa anche affermare della quantità di moto. Ma per mostrare la differenza, io suppongo che un corpo, cadendo da una certa altezza, acquisti la forza di risalirvi, se la sua direzione ve lo porta, a meno che non si trovino degli ostacoli: per esempio, un pendolo rimonterebbe esattamente all'altezza da cui è disceso, se la resistenza dell'aria e qualche altro piccolo ostacolo non diminuissero un poco la forza da esso acquisita.

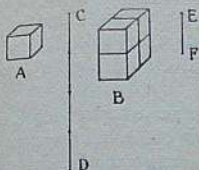
Io suppongo anche che sia necessaria tanta forza per sollevare un corpo A di una libbra all'altezza CD di quattro tese (3) quanto per sollevare un corpo B di quattro libbre all'altezza EF d'una tesa. Tutto questo è ammesso dai nostri nuovi filosofi.

---

(1) La massa moltiplicata per la velocità (mv).

(2) Modernamente la si suol chiamare « forza viva » o « energia cinetica » (mv^2).

(3) La libbra è una misura di peso pari a gr. 453, la tesa è una misura lineare pari a m. 1,949 (6 piedi). Ciò a titolo di semplice curiosità, essendo il risultato della dimostrazione naturalmente identico anche usando metri e chili.

E' dunque manifesto che il corpo A, essendo caduto per l'altezza CD, ha acquistato tanta forza precisamente quanto il corpo B caduto per l'altezza EF; poichè il corpo B, essendo pervenuto in F ed avendo la forza di rimontare fino ad E (per la prima supposizione), ha per conseguenza la forza di portare un corpo di quattro libbre, cioè il suo proprio corpo, all'altezza EF di una tesa; e similmente il corpo A, essendo pervenuto in D ed avendo la forza di rimontare fino a C, ha la forza di portare un corpo di una libbra, cioè il suo proprio corpo, all'altezza CD di quattro tese. Dunque (per la seconda supposizione) la forza di questi due corpi è uguale.

Vediamo ora se la quantità di moto è anche la stessa da una parte e dall'altra: ed è qui che si sarà sorpresi di trovare una differenza grandissima. Perchè è stato dimostrato da Galilei che la velocità acquistata per la caduta CD è doppia della velocità acquistata per la caduta EF, quantunque l'altezza sia quadrupla (1). Moltiplichiamo dunque il corpo A, che è come 1, per la sua velocità, che è come 2; e, ugualmente, moltiplichiamo il corpo B che è come 4 per la sua velocità, che è come 1: il prodotto, ossia la quantità di moto, sarà come 4. Dunque la quantità di moto del corpo A al punto D è la metà della quantità di moto del corpo B al punto F, e tuttavia le loro forze sono uguali. Vi è dunque molta differenza tra la quantità di moto e la forza: come si doveva dimostrare.

---

(1) Gli spazi percorsi dai gravi nella loro caduta stanno tra loro come i quadrati dei tempi. Poichè la velocità della caduta nel vuoto è uguale tanto per il corpo B di peso 4 quanto per il corpo A di peso 1, si deduce che la loro velocità rispettivamente ai punti D e F, è proporzionale alla radice quadrata dello spazio percorso. In questo caso A percorre uno spazio 4, e la sua velocità sarà proporzionale a $\sqrt{4} = 2$; B percorre lo spazio 1, e la sua velocità sarà come $\sqrt{1} = 1$; onde si vede che la velocità di A non sarà che doppia di quella di B, invece che quadrupla. Per quel che segue immediatamente si tenga presente che la quantità di moto è il prodotto della massa per la velocità.

Si vede da ciò come la forza dev' essere valutata in base alla quantità dell' effetto ch' essa può produrre, per esempio in base all' altezza a cui un grave d' una certa grandezza e specie può essere sollevato, ciò che è ben differente dalla velocità che gli si può imprimere. E per imprimergli una velocità doppia occorre più del doppio di forza.

Nulla è più semplice di questa prova; e il signor des Cartes è caduto qui in errore per il solo motivo che si affidava troppo ai suoi pensieri, anche quando essi non erano ancora abbastanza maturi (1). Ma mi meraviglio che i suoi seguaci non si siano accorti in seguito di tale errore: e dubito non comincino a poco a poco ad imitare qualche peripatetico, di cui si fanno beffe, e che non si abituino allo stesso modo a consultare piuttosto i libri del loro Maestro che la ragione e la natura (2).

XVIII

La distinzione della forza e della quantità di moto è importante tra l'altro perchè se ne conclude che bisogna ricorrere a considerazioni metafisiche separate dall'estensione per spiegare i fenomeni dei corpi.

Questa considerazione della forza distinta dalla quantità di moto è assai importante non solo in fisica e in meccanica per trovare le vere leggi della natura e le regole del movimento, e

(1) Una certa dose d'astrattismo non manca infatti nel pensiero del Cartesio, appunto per quella sua pretesa di far della fisica una scienza deduttiva, ricavata dall'esame degli attributi divini (v. n. 3, pag. 75).

(2) La leggenda secondo cui gli aristotelici portavano come unico argomento delle loro affermazioni l'autorità di Aristotele con la formula *ipse dixit*, fu diffusa particolarmente proprio dai Cartesiani. Non erano forse avviati ora a sostituire al feticismo per lo Stagirita quello per il loro Maestro? Tale critica al Cartesio e ai suoi seguaci, compresa anche questa botta assai pungente, fu resa pubblica per la prima volta dal L. nella *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii, et aliorum circa*

per correggere anche parecchi errori di pratica che si sono introdotti negli scritti di qualche valente matematico, ma anche nella metafisica per meglio intenderne i principi, perchè il movimento, se non vi si considera che ciò che esso comprende con precisione e formalmente (1), cioè un mutamento di posto, non è una cosa interamente reale (2), e quando più corpi cambiano di posizione tra loro, non è possibile determinare in base soltanto a tali mutamenti, a chi tra loro debba essere attribuito il movimento o la quiete (3), come potrei far vedere geometricamente se mi ci volessi fermare ora.

Ma la forza o causa prossima di questi mutamenti è qualche cosa di più reale, e v'è sufficiente fondamento per attribuirla a un corpo piuttosto che a un altro; non è che per questo che si può conoscere a chi il movimento appartenga maggiormente. Ora questa forza è qualcosa di diverso dalla grandezza, dalla figura e dal movimento, e si può da ciò giudicare che tutto ciò che si conosce nei corpi non consiste solamente nell'estensione e nelle

---

legem naturalem, secundum quam volunt a Deo, eandem semper quantitatem motus conservari; qua et in re mechanica abutuntur, inserita negli *Acta Eruditorum* di Lipsia del 1686 (in Dutens, vol. III, pagg. 180-182). Ad essa rispose vivacemente il cartesiano Abate de Conti sulle «Nouvelles de la République des Lettres» del settembre 1686 (in Dutens, vol. III, pagg. 182-184). La polemica ebbe un seguito su quest'ultima rivista.

(1) Ossia per sua essenza.

(2) Abbiamo già visto (v. cap. XII e altrove), che l'estensione non è una realtà, ma un puro fenomeno, ossia un modo di rappresentarsi quella quantità di monadi inestese che costituiscono i corpi. La critica alla legge cartesiana della conservazione della quantità di moto serve a porre basi fisiche alla legge del L. della conservazione della forza viva, legge che non ha solo, per lui, un valore fisico, bensì metafisico, in quanto per lui le sostanze sono appunto centri di forza.

(3) Veramente sarebbe più chiaro dire «l'azione e la passività»: è qui accennata una delle due critiche fondamentali rivolte dal L. al principio che le sostanze corporee abbiano come essenza l'estensione. Questa non spiega nè il moto nè le leggi del moto. Se due corpi si muovono, in base a che cosa potrò io affermare che uno muove e che l'altro è mosso? E' certo che i fenomeni meccanici danno luogo a un movimento, ma non consistono solo in questo e implicano l'azione di forze.

sue modificazioni (1), come i nostri moderni sono persuasi. Così noi siamo ancora obbligati a ristabilire alcuni esseri o forme che essi hanno bandite. E appare sempre più che, quantunque tutti i fenomeni particolari della natura si possano spiegare matematicamente o meccanicamente da coloro che li intendono, nondimeno i principi generali della natura corporea e della meccanica stessa sono piuttosto metafisici che geometrici, ed appartengono piuttosto a qualche forma o natura indivisibile come causa di apparenze che alla massa corporea o estesa (2). Riflessione che è capace di conciliare la filosofia meccanicistica dei moderni con la cautela di alcune persone intelligenti e ben intenzionate che temono con qualche ragione che non ci si allontani troppo dagli esseri immateriali con pregiudizio della pietà (3).

XIX

Utilità delle cause finali nella fisica.

Poichè non amo giudicare male il prossimo, non accuso i nostri nuovi filosofi che pretendono di bandire le cause finali dalla fisica (4), ma sono nondimento costretto a confessare che le conseguenze di questo atteggiamento mi sembrano dannose, sopratutto quando lo collego con quello che ho confutato al

---

(1) Completa qui il ragionamento del cap. XII (v. specialmente n. 3, pag. 59).

(2) Riprendendo così di proposito il problema accennato fin dal cap. VII, il L. espone quindi, ormai in modo esauriente, i rapporti tra fisica e metafisica: le leggi fisiche illustrano lo svolgersi dei fenomeni nello spazio ma non li spiegano nelle loro cause, in quanto queste sono metafisiche. Il mondo fisico è apparenza di una realtà metafisica, e le leggi meccaniche non sono che l'espressione della costanza dei modi con cui si manifestano le azioni delle forme o monadi. Così il L. vuole pienamente armonizzare la visione scientifica e la visione filosofica del reale.

(3) Come spiegherà meglio nel cap. seguente, il L. osserva che una visione puramente meccanicistica del reale porta al materialismo, con danno per la religiosità.

(4) V. nota 4, pag. 55.

principio di questo discorso, che sembra escluderle del tutto, come se Dio non si proponesse alcun fine nè bene quando agisce, o come se il bene non fosse l' oggetto della sua volontà (1). Per me io ritengo, invece, che è là (2) che bisogna cercare il principio di tutte le esistenze e delle leggi della natura, perchè Dio si propone sempre il meglio e il più perfetto.

Sono prontissimo ad ammettere che siamo soggetti ad ingannarci quando vogliamo determinare i fini e gli intendimenti di Dio (3), ma ciò non accade che quando li vogliamo limitare a qualche scopo particolare, credendo ch'egli non abbia mirato che a una cosa sola, mentre egli tiene di vista contemporaneamente tutto; come quando crediamo che Dio non abbia fatto tutto il mondo che per noi, il che è una grande illusione, quantunque sia verissimo ch' egli l' ha fatto tutto intero per noi, e che non vi è nulla nell' universo che non ci tocchi e che non s'accordi anche con le attenzioni ch' egli ha per noi, secondo i principi posti sopra (4). Così, quando vediamo qualche buon effetto o qualche perfezione che avviene o che discende dalle opere di Dio, possiamo dire con sicurezza che Dio se l' è proposto. Perchè egli non fa nulla a caso, e non è simile a noi, a cui capita a volte di far bene senza volerlo. Perciò — ben lungi che ci si possa sbagliare in questo, come fanno i politici a oltranza che immaginano troppa raffinatezza nei disegni dei Principi, o come fan-

(1) V. cap. II, e n. 4, pag. 37. Il L. collega quindi idealmente il Cartesianismo, che non nega che Dio abbia dei fini ma nega che tali fini si attuino in natura (in cui operano soltanto leggi meccaniche) con lo Spinozismo che nega senz'altro che Dio si proponga dei fini. Il L. teme che il Cartesianismo si avvii verso l'empietà di quest'ultima concezione.

(2) Cioè nei fini divini.

(3) L'aveva già ammesso al cap. IV.

(4) V. cap. I, ove afferma che «più si sarà illuminati e informati sulle opere di Dio e più si sarà disposti a trovarle eccellenti e in tutto rispondenti a quanto si sarebbe potuto desiderare». - Il testo qui è piuttosto oscuro, e può significare che lo scopo generale del mondo è la felicità morale dell' uomo (v. capp. XXXV e XXXVI), ma che nei suoi vari aspetti particolari questo mondo segue sue leggi meccaniche che possono talvolta, come nel caso di malattie o di catastrofi, parere ostili all'uomo. Una visione più elevata del mondo mostrerà la relatività di questi mali, anzi la loro necessità per il maggior bene del tutto.

no certi commentatori che cercano troppo erudizione nel loro autore — non si arriverebbe mai ad attribuire troppa riflessione a questa sapienza infinita, e non vi è alcuna materia in cui vi siano meno errori a temere finchè non si fa che affermare questo, a condizione che ci si guardi dalle proposizioni negative che limitano i disegni di Dio.

Tutti coloro che vedono la mirabile struttura degli animali si trovano portati a riconoscere la sapienza dell'Autore delle cose (1), ed io consiglio a coloro che hanno qualche sentimento di pietà e anche di vera filosofia di guardarsi dalle frasi di taluni spiriti molto presuntuosi, i quali dicono che vediamo perchè ci troviamo ad avere gli occhi e non già perchè gli occhi sono fatti per vedere. Quando si è seriamente in quest' ordine di idee che tutto vuole attribuire alla necessità della materia o a un cosiddetto caso (sebbene tanto l' una quanto l' altro debbono sembrar ridicoli a quelli che hanno compreso ciò che abbiamo spiegato sopra) (2), è difficile che si possa riconoscere un autore intelligente della natura (3). Perchè l'effetto deve corrispondere alla sua causa, e anzi meglio lo si conosce per mezzo della conoscenza della causa; ed è irragionevole introdurre un' intelligenza sovrana ordinatrice delle cose, e poi, invece di rifarsi alla sua sapienza, non servirsi che delle proprietà della materia per spiegare i fenomeni. Come se per rendere ragione della conquista che un gran principe ha fatto, prendendo qualche importante piazzaforte,

---

(1) Tutta la natura rivela che il suo Autore ha posto in essa dei fini, ma in primo luogo i corpi organici, animali e piante, il cui sviluppo non è spiegabile col solo principio di causalità meccanica; infatti in essi vediamo un subordinarsi delle singole parti al bene del tutto, un sacrificarsi di singole cellule e tessuti per la salute del complesso, ed è quindi evidente che il motivo particolare di questi singoli fatti obbedisce a un fine superiore. Il Kant troverà appunto in questa osservazione una conferma d'origine empirica della validità dei giudizi teleologici, ossia diretti a vedere un fine nelle cose.

(2) Per il L. si è visto che la materia inerte non esiste e che ogni cosa, anzichè dal caso, è determinata da un' armonia prestabilita *ab aeterno*: ciò che costituisce proprio la posizione opposta al meccanicismo.

(3) Osservazione giustissima: il meccanicismo porta necessariamente, se non a un'aperta negazione di Dio, per lo meno a una mentalità atea.

uno storico volesse dire che ciò avvenne perchè i corpuscoli della polvere da sparo, liberati al contatto d'una scintilla, sono sfuggiti a una velocità capace di spingere un corpo duro e pesante contro le mura della piazza, mentre la moltitudine dei corpuscoli che compongono il bronzo del cannone erano tanto ben connessi tra loro da non disgiungersi a causa di quella velocità; invece di mostrare come l'antiveggenza del conquistatore gli ha fatto scegliere il tempo e i mezzi convenienti, e come la sua potenza ha superato tutti gli ostacoli.

XX

Passo notevole di Socrate, in Platone, contro i filosofi troppo materialisti.

Ciò mi fa ricordare un bel passo di Socrate nel FEDONE di Platone, che è meravigliosamente conforme al mio pensiero su questo punto e sembra fatto apposta contro i nostri filosofi troppo materialisti. Perciò questo rapporto mi ha fatto venire il desiderio di tradurlo, quantunque sia un po' lungo; forse questo saggio potrà dare occasione a qualcuno di farci parte d'altri pensieri belli e solidi che si trovano negli scritti di questo famoso autore (1).

« Intesi un giorno — egli dice — un tale leggere un libro

---

(1) Traduce qui i capp. XLVI e XLVII del *Fedone* di Platone (da 97 C a 99 D), là ove Socrate ricorda la sua giovanile passione per le ricerche naturali, e la disillusione provata nel constatare che i vari sistemi scientifici spiegavano il divenire delle cose ricorrendo soltanto alle cause materiali, che ci rivelano solo la condizione del divenire, e non il suo motivo. Anassagora, il presocratico filosofo delle *omeomerie*, ammette, come causa di tutte le cose, un Intelletto o Νοῦς. Una critica ad Anassagora, per motivi analoghi a quelli contenuti in questo brano platonico, si ritrova nella *Metafisica* di Aristotele, L. I, cap. IV. - La traduzione del L. non è sempre molto fedele al testo ma poichè qui non ci interessano tanto le idee di Platone quanto ciò che il L. vi vede d'importante, la lascio tale e quale. I punti di sospensione indicano i luoghi in cui il L. ha omesso qualche frase.

di Anassagora, nel quale c'erano queste parole: « che un essere intelligente è causa di tutte le cose e che le ha disposte ed ordinate ». Ciò mi piacque estremamente, poichè pensai che se il mondo fosse l'effetto di una intelligenza, tutto sarebbe fatto nel modo più perfetto possibile. Perciò io credevo che colui che volesse rendere ragione del perchè le cose si generano, periscono o sussistono, dovrebbe ricercare ciò che sarebbe conveniente alla perfezione di ciascuna cosa. Così l'uomo non avrebbe da considerare in sè o in qualsiasi altra cosa se non quel che sia il meglio o il più perfetto. Poichè colui che conoscesse il più perfetto giudicherebbe agevolmente in tal modo di ciò che sarebbe imperfetto, giacchè non vi è che una stessa scienza dell'uno e dell'altro.

Considerando tutto questo, io mi rallegravo d'aver trovato un maestro che potesse insegnarmi le ragioni delle cose; per esempio, se la terra fosse piuttosto rotonda che piatta, e perchè sia stato meglio che essa fosse così piuttosto che altrimenti... Di più mi attendevo che, nel dire se la terra è nel centro dell'universo, oppure no, mi spiegasse perchè ciò sia stato più conveniente. E che altrettanto mi dicesse del sole, della luna, delle stelle e dei loro moti... E che infine, dopo d'aver mostrato ciò che sarebbe conveniente a ciascuna cosa in particolare, egli mi dimostrasse ciò che sarebbe il meglio in generale.

Pieno di questa speranza, presi e percorsi i libri di Anassagora con grande premura, ma mi trovai ben deluso nel mio calcolo, perchè fui sorpreso di vedere che non si serviva affatto di questa intelligenza » (che aveva messo avanti) (1), « che non parlava più dell'ordine nè della perfezione delle cose, e che introduceva certe materie eteree poco verosimili (2).

Nel che egli faceva come colui il quale, avendo detto che Socrate fa le cose con intelligenza, e venendo poi a spiegare in particolare le cause delle sue azioni, dicesse ch'egli è qui seduto perchè ha un corpo composto di ossa, carne e nervi, che le ossa sono rigide, ma che vi sono degli interstizi o giunture, che i nervi

(1) Inciso aggiunto dal L.

(2) Il testo del *Fedone* parla veramente di « aria, etere, acqua e molte altre cose estranee ». Il significato della critica platonica del resto non cambia.

possono essere tesi o rilasciati, e che questo fa sì che il corpo sia flessibile e che infine io sia qui seduto. Oppure, volendo render ragione di questo presente discorso, ricorresse all'aria, agli organi della voce e dell'udito, e a cose simili, dimenticando tuttavia le vere cause, cioè che gli Ateniesi hanno creduto che sarebbe stato meglio condannarmi che assolvermi, e che io ho ritenuto cosa migliore starmene qui seduto piuttosto che fuggire. Perchè, in fede mia, senza di ciò da un pezzo questi nervi e queste ossa sarebbero presso i Beoti e i Megaresi, se cioè non avessi ritenuto che è più giusto e più onesto per me soffrire la pena che la patria vuole impormi che vivere altrove vagabondo ed esule (1). Perciò è irragionevole chiamare cause queste ossa e questi nervi e i loro movimenti.

E' vero che colui che dicesse che io non potrei fare tutto questo senza ossa e senza nervi avrebbe ragione, ma altra è la vera causa... e altro ciò che non è se non una condizione senza la quale la causa non potrebbe esser causa...

Coloro che dicono solamente, per esempio, che il movimento vorticoso dei corpi sostiene la terra là dov'essa è, dimenticano che la potenza divina dispone tutto nella miglior maniera, e non comprendono che è il bene e il bello che uniscono, formano e mantengono il mondo... ».

Fin qui Socrate, perchè ciò che segue in Platone sulle idee o forme non è meno eccellente ma è un po' più difficile.

---

(1) Accenna al tentativo di fuga organizzato dal fedele Critone, e ai motivi che indussero Socrate a non approfittarne, il che Platone narra nel dialogo intitolato appunto *Critone*.

XXI

Se le leggi meccaniche dipendessero dalla sola Matematica senza la Metafisica, i fenomeni sarebbero del tutto diversi.

Ora, poichè si è sempre riconosciuta la saggezza di Dio sul dettaglio della struttura meccanica di alcuni corpi particolari (1), bisogna pure ch' essa si sia rivelata anche nell'economia generale del mondo e nella costituzione delle leggi della natura. Ciò è tanto vero che si notano i decreti di questa saggezza nelle leggi del movimento in generale. Perchè se nei corpi non vi fosse che una massa estesa, e tutto si dovesse e potesse dedurre esclusivamente da queste definizioni per una necessità matematica, ne seguirebbe, come ho dimostrato altrove (2), che il corpo minore comunicherebbe al maggiore, che fosse in quiete e ch'esso incontrasse, la medesima velocità ch' esso possiede, senza perdere nulla della sua; e bisognerebbe ammettere una quantità di regole del genere, del tutto contrarie alla formazione di un sistema (3). Ma vi ha provveduto il decreto della saggezza divina di conservare sempre la medesima direzione (4).

Trovo anche che parecchi effetti della natura si possono dimostrare in due modi, e cioè considerando la causa efficiente, o

---

(1) Allude ai corpi degli animali (v. cap. XIX e n. 1, pag. 82).

(2) V. cap. XVII.

(3) Non ammissibili quindi neppure come ipotesi, perchè impossibili e contraddittorie reciprocamente.

(4) Questo principio, per cui un corpo mantiene sempre la medesima direzione, nè la muta se non per urto di un altro corpo, urto che significa però trasporto di energia da questo a quello, non era ammesso dal Cartesio, il quale pensava invece che un corpo potesse venir fatto deviare senza sforzo altrui. E con ciò il Cartesio spiegava come l'anima — essere inesteso e quindi del tutto privo di quantità di moto — potesse far muovere il corpo, che ubbidisce solo alle leggi meccaniche (v. n. 2, pag. 49). Per il L. tale problema è risolto con la teoria dell'armonia prestabilita (v. Monadologia, § 80).

anche indipendentemente, considerando la causa finale (1), servendosi ad esempio del decreto di Dio di produrre sempre il suo effetto per le vie più agevoli e più determinate (2), come ho mostrato altrove rendendo ragione delle regole della catottrica e della diottrica, e come ne dirò di più tra breve (3).

(1) Due metodi, dice qui il L. e spiega nel cap. successivo, possono impiegarsi per dimostrare una legge fisica: l'uno, per la via delle cause efficienti o motrici, consiste nel mostrare quali siano propriamente le leggi fisiche che agiscono nel fenomeno, e come, a causa delle loro proprietà, il fenomeno debba avvenire. Secondo l'esempio accennato al cap. successivo, secondo tale metodo occorrerebbe, per spiegare le leggi della rifrazione, mostrare prima come la luce si formi. Tale genere di dimostrazioni è *a priori*, anteriore al fenomeno, e le leggi si dedurrebbero l'una dall'altra con carattere di necessità, analogo alla necessità delle deduzioni matematiche. Anzi, in ultima analisi, tutte queste leggi si scoprirebbero analizzando le nostre idee innate, e si vedrebbero derivare dagli attributi fondamentali di Dio. E' questo il metodo cartesiano. - L'altro metodo, propugnato dal L., non nega affatto che ci sia una necessità nelle leggi fisiche, che cioè esse siano le migliori possibili e le più degne della sapienza divina, ma tale necessità non è una necessità logica ma morale: noi, cioè, sapremo *a priori* che tali leggi sono le migliori possibili, ma sapremo solo *a posteriori*, per via sperimentale, quali esse siano, nè ci sarà possibile scoprirle diversamente. Dovremo con ciò rinunciare a scoprire quali sono le forze che agiscono nel fenomeno e limitarci a vederlo dal di fuori, nel suo costante modo di apparire, ma in compenso eviteremo, per eccesso di apriorismo, di cadere in errori (v. cap. XVII, n. 1, pag. 78), e tale metodo ci sarà assai utile per sempre nuove scoperte assai difficili a raggiungere con l'altro. Il metodo sperimentale, propugnato dal L., è basato sulle cause finali; ossia, ammesso che Dio abbia dei fini in ordine alla creazione, noi possiamo avanzare ipotesi sul modo che seguirà per attuare quei fini, modo che sarà semplice e piano come s'addice alla sua sapienza: la conferma sperimentale dell'ipotesi ci permetterà di affermarla come legge. - Il L. non nega naturalmente che l'ideale sia l'impiego di ambedue le vie: la prima ci mostrerà il meccanismo del fenomeno stesso, il *come* esso avviene, la seconda ce ne dirà il *perchè*, ossia quali vantaggi essa presenti, a quali fini divini essa risponda. Dubita però che la prima sia possibile, sopratutto indipendentemente dalla seconda.

(2) V. capp. V e VI.

(3) La catottrica studia le leggi della riflessione della luce, la diottrica quelle della rifrazione. Il L. aveva già trattato tale argomento, come qui ricorda, nello scritto *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*, inserito negli Acta Eruditorum di Lipsia del 1682 (in Dutens, vol. III, pagg. 145-150).

XXII

Conciliazione delle due vie per mezzo delle cause finali e di quelle efficienti per rendere ragione tanto a quelli che spiegano la natura meccanicamente quanto a quelli che ricorrono a nature incorporee.

E' opportuno fare tale osservazione per conciliare quelli che sperano di spiegare meccanicamente la formazione del primo tessuto d'un animale, e di tutto il meccanismo delle parti, con quelli che rendono ragione di questa stessa struttura per mezzo delle cause finali. L'uno e l'altro criterio sono buoni, l'uno e l'altro possono essere utili non soltanto per ammirare l'opera del grande Artefice, ma ancora per scoprire qualche cosa di utile nella fisica e nella medicina (1). E gli autori che seguono queste differenti vie non dovrebbero darsi addosso a vicenda.

Poichè io vedo che quelli che si dedicano a spiegare la bellezza della divina anatomia si burlano degli altri, che immaginano che un movimento di certi liquidi, che sembra fortuito, abbia potuto fare una così bella varietà di membra, e trattano costoro da temerari e da profani. E questi al contrario trattano i primi da semplici e superstiziosi, simili a quegli antichi che prendevano i fisici per empi, quando sostenevano che non è Giove che tuona, ma qualche materia che si trova nelle nubi. Il meglio sarebbe di unire l'una e l'altra considerazione, perchè se è lecito servirsi di un umile paragone, io riconosco ed esalto l'abilità di un artefice non solamente col mostrare quali intenti ha avuto costruendo i pezzi della sua macchina, ma ancora con lo spiegare gli strumenti di cui s'è servito per fare ciascun pezzo, sopratutto quando tali strumenti sono semplici e ingegnosamente inventati. *E Dio è un artefice abbastanza abile* per costruire una macchina ancora

---

(1) Tali metodi servono non soltanto per «dimostrare parecchi effetti della natura», come ha detto al cap. prec., ossia per dimostrare talune leggi fisiche già note, ma anche per scoprirne delle nuove, e quindi come metodi d'indagine.

più ingegnosa mille volte di quella del nostro corpo, non servendosi che di alcuni liquidi molto semplici, espressamente formati in modo che non occorrano che le leggi ordinarie della natura per mescolarli com' è necessario al fine di produrre un effetto così mirabile; ma è anche vero che ciò non accadrebbe punto se Dio non fosse l' autore della natura (1).

Tuttavia io trovo che la via delle cause efficienti, che è in realtà più profonda e in qualche modo più immediata e *a priori*, è in compenso assai difficile quando si viene ai particolari, e io credo che i nostri filosofi di solito ne siano ancora lontani. La via delle finali è più agevole, e non manca di servire spesso a intuire delle verità importanti ed utili che si cercherebbero ben a lungo per quest' altra via più fisica, del che l' anatomia può darci esempi notevoli. Così io ritengo che Snellio, che è il primo che scoprì le regole della rifrazione (2), avrebbe atteso lungo tempo a trovarle, se avesse voluto cercare anzitutto come la luce si formi. Ma appare ch' egli ha seguito il metodo di cui gli antichi si sono serviti per la catottrica, il quale è infatti per le finali. Perchè cercando la via più semplice per condurre un raggio da un punto dato ad un altro punto dato mediante la riflessione d' un piano dato (supponendo che tale sia il disegno della natura), essi hanno trovato l' eguaglianza degli angoli di incidenza e di riflessione, come si può vedere in un piccolo trattato di Eliodoro di Laris-

---

(1) E quindi i meccanicisti hanno ragione di spiegare i fenomeni con forze puramente materiali, ma queste conseguono risultati così prodigiosi solo perchè sono create dall' intelletto divino. Tenendo presente anche quello che abbiamo via via trovato su questo argomento, fin dai capp. VII e X, concluderemo quindi che per il L. vi è nella natura una finalità riposta, espressione dei disegni della Provvidenza divina, che si esplica nelle forme delle varie leggi meccaniche. Chi volesse spiegare il mondo solo in base a queste finalità divine, ne avrebbe una visione, elevata sì, ma non scientifica, incapace di vedere i fatti nel loro svolgersi; e chi si limitasse a una visione meccanicistica non intenderebbe affatto la vera essenza del reale.

(2) Willebrordo Snell (latinizzato in *Snellius*), nato a Leida nel 1591 e morto nel 1626, matematico e fisico, stabilì per via sperimentale la legge della rifrazione della luce. Tale scoperta non fu però resa pubblica che nel 1662, ossia assai dopo che il Cartesio vi giunse per suo conto, pubblicandola nel 1637.

sa (1) e altrove. Il che il signor Snellio, come credo, e dopo di lui (per quanto senza nulla sapere di lui) il signor Fermat (2) hanno applicato più ingegnosamente alla rifrazione. Perchè quando i raggi osservano nei medesimi mezzi la stessa proporzione dei seni (3), che è anche quella della resistenza dei mezzi, si trova che è la via più agevole o almeno la più determinata per passare da un punto dato in un mezzo a un punto dato in un altro. E ci manca molto che sia altrettanto buona la dimostrazione di questo stesso teorema che il signor des Cartes ha voluto dare per la via delle efficienti. Per lo meno si può dubitare che egli l'avrebbe mai trovata per quella via, se nulla avesse appreso in Olanda della scoperta di Snellio (4).

---

(1) Autore di un testo di ottica; si ritiene sia del IV sec. d. C. - La sua opera fu pubblicata nel sec. XVI.

(2) Pietro de Fermat, nato a Beaumont-de-Lomagne nel 1601, morto nel 1665, consigliere al Parlamento di Tolosa, fu ellenista, giurista e matematico insigne. Schivo di ogni pubblicità, molti suoi scritti furono resi noti dal figlio soltanto nel 1679. Qui il L. si riferisce al principio che porta il suo nome e che così suona: « Un raggio luminoso, nel passare da un punto situato in un mezzo a un punto situato in un altro, segue la via che richiede il minimo tempo ».

(3) La legge di Snell, che corrisponde al principio di Fermat, si enuncia: « Per due determinati mezzi è costante il rapporto tra il seno dell'angolo di incidenza ed il seno dell'angolo di rifrazione ».

(4) Effettivamente è discusso se il Descartes abbia avuto sentore di questa precedente scoperta dello Snell. Egli si stabilì in Olanda nel 1629 e, come s'è detto, annunciò nel '37 la scoperta della legge della rifrazione. - In ogni modo il commento del L. è piuttosto malevolo e può apparire un'insinuazione.

XXIII

Per ritornare alle sostanze immateriali, si spiega come Dio agisce sull' intelletto degli spiriti, e se si ha sempre l' idea di ciò che si pensa (1).

Ho creduto opportuno insistere un po' su queste considerazioni sulle cause finali, sulle nature incorporee, e su una causa intelligente in rapporto ai corpi, per farne conoscere l' uso anche nella fisica e nelle matematiche, al fine di purgare da un lato la filosofia meccanicistica dalla profanità che le si imputa (2), e dall' altro di elevare lo spirito dei nostri filosofi dalle considerazioni puramente materiali a meditazioni più nobili. Sarà ora opportuno ritornare dai corpi alle sostanze immateriali, e in particolare agli spiriti, e di dire qualcosa del modo di cui Dio si serve per illuminarli e per agire su di essi; e non bisogna punto dubitare che non vi siano anche certe leggi di natura, delle quali potrò trattare più ampiamente altrove (3). Basterà ora fare qualche cenno sulle idee, e se noi vediamo tutte le cose in Dio, e come Dio sia la nostra luce.

Cadrà ora a proposito l' osservare che il cattivo uso delle idee dà occasione a molti errori. Perchè quando si ragiona di qualche cosa, ci s' immagina di avere un' idea di questa cosa, e questo è il fondamento sul quale alcuni filosofi antichi e nuovi hanno costruito una certa dimostrazione dell' esistenza di Dio

---

(1) Si ritorna all'argomento lasciato al cap. XVI. I capp. XVII-XXII costituiscono una specie di digressione.

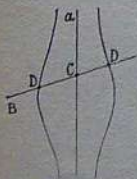
(2) Ossia per mostrare come le concezioni meccanicistiche, se rettamente intese, ossia come subordinate alle cause finali, non implicano bensì escludono il materialismo, con profitto della pietà (v. cap. XVIII in fine).

(3) Dio agisce sugli spiriti anche attraverso fenomeni naturali, e quindi indirettamente. Ma di ciò il L. non ritiene qui opportuno trattare.

che è molto imperfetta (1). Perchè, essi dicono, bisogna pure che io abbia un'idea di Dio ossia d'un essere perfetto, dato che io penso a lui, e non si può pensare senza idea; ora l'idea di questo essere racchiude tutte le perfezioni, e l'esistenza ne è una, per conseguenza egli esiste. Ma poichè pensiamo spesso a delle chimere impossibili, per esempio al grado massimo di velocità, al più grande numero (2), all'incontro della concoide con la sua base o regola (3), questo ragionamento non basta. E' dunque in questo senso che si può dire che vi sono delle idee vere e delle false, secondo cioè che la cosa di cui si tratta è possibile o no. Ci si può vantare di avere un'idea della cosa, quando si è sicuri della sua possibilità (4). Così l'argomento suddetto prova almeno che Dio esiste necessariamente, se è possibile. Ciò che è infatti un eccellente privilegio della natura divina, di non aver bi-

---

(1) Allude qui alla famosa prova ontologica dell'esistenza di Dio esposta da S. Anselmo d'Aosta (1033-1109) nel suo *Proslogium* e ripresa dal Cartesio. Fu respinta da S. Tommaso d'Aquino e confutata recisamente dal Kant.

(2) V. n. 1, pag. 35. La velocità massima è concetto assurdo: possiamo sempre pensare a una velocità superiore a quella cui pensiamo attualmente, contro l'ipotesi.

(3) Dati nel piano una retta fissa *a* (base) e un punto fisso B (polo), si porti su ogni retta uscente da B, a partire dalla rispettiva intersezione C con *a*, da una parte e dall'altra, il segmento CD, detto «intervallo», di lunghezza data. Il luogo dei punti D è una curva algebrica, detta *concoide di Nicomede*, dal nome di un matematico greco del II sec. a. C., curva che tende alle estremità a identificarsi con la base *a*, senza mai giungervi.

(4) «La possibilità della cosa può essere da noi conosciuta o *a priori*, o *a posteriori*. *A priori* quando risolviamo la cognizione nei suoi requisiti, o in altre nozioni della conosciuta possibilità, e nulla in esse sappiamo che sia incompatibile; *a posteriori* quando sperimentiamo che la cosa esiste in atto; ciò che dunque in atto esiste o esistette è come possibile. E invero la cognizione adeguata è, secondo Leibniz, cognizione della possibilità *a priori*. L'esistenza di Dio, come verità necessaria, di natura analitica e non contradditoria in se stessa, è l'esempio maggiore che Leibniz ci offra». Giorgiantonio M. «Discorso di Metafisica», introd. e trad. con testi ined., p. 16.

sogno che della sua possibilità o essenza per esistere in atto, ed è giustamente ciò che si chiama *ens a se* (1).

XXIV

Che cosa è una conoscenza chiara od oscura; distinta o confusa; adeguata ed intuitiva o suppositiva; definizione nominale, reale, causale, essenziale.

Per meglio intendere la natura delle idee, bisogna accennare alla varietà dei tipi di conoscenza. Quando io posso riconoscere una cosa fra le altre, senza tuttavia poter dire in che cosa consistano le sue differenze o proprietà, la conoscenza è *confusa*. Così noi conosciamo talvolta chiaramente, senza avere il minimo dubbio, se una poesia oppure un quadro è bene o mal fatto, per-

---

(1) «.... dicendo soltanto che Dio è un Essere per sè ed originario, *ens a se*, che cioè esiste per la sua essenza, è facile concludere da questa definizione che un tale essere, se è possibile, esiste; anzi questa conclusione è un corollario che deriva immediatamente dalla definizione e, quasi, non ne differisce punto. Infatti, poichè l'essenza di una cosa è ciò che ne costituisce la possibilità in particolare, è molto chiaro che esistere in virtù della propria essenza è esistere in virtù della propria possibilità. E se l'*essere per sè* fosse definito in termini ancora più adeguati, come *essere che deve esistere perchè è possibile*, è chiaro che negarne l'esistenza sarebbe negare la possibilità». (Dal breve scritto «Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, del R. P. Lami», che è del 1701, in Op. varie, pagg. 61-62. In tale scritto l'argomento è svolto mirabilmente, con una chiarezza prodigiosa e sviluppi acutissimi). Questo completamento della prova ontologica si trova pure nei «*Nuovi Saggi*», L. IV, cap. X (ed. cit. pagg. 198-199) e nella Monadologia, § 44-45.

Le prove dell'esistenza di Dio sono tre, per il L., e cioè due *a priori*: 1° la prova ontologica qui integrata con la considerazione della possibilità di Dio; 2° se Dio non esistesse, non solo non vi sarebbe nulla di reale, ma neanche nulla di possibile, perchè i possibili risiedono nella mente divina; 3° la prova *a posteriori*: gli esseri contingenti del mondo implicano un essere necessario come ragion sufficiente del loro esistere (v. Monadologia, § 37-45).

chè c'è un *non so che* che ci soddisfa o ci urta (1). Ma quando io posso illustrare le caratteristiche che conosco della cosa, la conoscenza si chiama *distinta* (2). Tale è la conoscenza di un saggiatore, che distingue l'oro vero dal falso per mezzo di certe prove o segni che costituiscono la definizione dell'oro (3).

Ma la conoscenza distinta ha dei gradi, perchè ordinariamente le nozioni che entrano nella definizione avrebbero a lor volta bisogno di definizione e non sono conosciute che in maniera confusa. Ma quando tutto ciò che entra in una definizione o conoscenza distinta è conosciuto distintamente, fino alle nozioni primitive, io chiamo questa conoscenza *adeguata*. E quando il mio spirito conosce ad un tempo e distintamente tutti gli elementi primitivi di una nozione, esso ne ha una conoscenza *intuitiva*, che è ben rara, la maggior parte delle conoscenze umane non essendo che confuse oppure *suppositive* (4).

---

(1) Noi quindi intendiamo *chiaramente* se un quadro è bello o brutto, ma senza sapere perchè sia tale.

(2) Nella conoscenza distinta si può quindi definire la cosa.

(3) V. su ciò Introd., pag. 23.

(4) Ben sovente le definizioni che diamo sono fondate su caratteri il cui contenuto si *suppone di conoscere*, ma che in quel momento è ben lontano dall'apparirci chiaro alla mente.

Ecco un quadro riassuntivo dei gradi di conoscenza secondo il L.:

Naturalmente la conoscenza più perfetta è chiara, distinta, adeguata e intuitiva.

E' bene anche distinguere le definizioni nominali da quelle reali: io chiamo *definizione nominale* quando si può ancora dubitare se la nozione definita è possibile (1), come per esempio se io dico che una vite perpetua è una linea solida (2) le cui parti sono congruenti ossia possono scorrere l'una sull' altra; chi d'altronde non conosce che cos' è una vite perpetua potrà dubitare se una tale linea è possibile, sebbene sia una proprietà reciproca della vite perpetua, perchè le altre linee le cui parti sono congruenti (che non sono che la circonferenza del cerchio e la linea retta) sono piane, cioè si possono tracciare *in plano* (3). Ciò mostra che ogni proprietà reciproca può servire ad una definizione nominale, ma quando la proprietà dà a conoscere la possibilità della cosa, esse rende *reale* la definizione; e finchè non si ha che una definizione nominale, non si potrebbe esser sicuri delle conseguenze che se ne traggono, perchè se essa nascondesse qualche contraddizione o impossibilità, se ne potrebbero ricavare conclusioni opposte (4). Ecco perchè le verità non dipendono dai nomi, e non sono affatto arbitrarie, come qualche nuovo filosofo ha creduto (5).

Del resto c' è anche molta differenza tra le specie delle defi-

---

(1) Ossia ci dà della cosa una nozione che ne precisa i caratteri, senza però mostrare se questi caratteri non siano contradditori e quindi la nozione stessa impossibile.

(2) Che, cioè, non può essere tracciata in un piano.

(3) Le proprietà reciproche di un soggetto gli sono così esclusive da poter stare al suo posto (p. es. l'essere un poligono di tre lati è proprietà reciproca di un triangolo). La definizione data della vite perpetua è esauriente, perchè essa è l'unica linea solida che abbia le parti congruenti: le altre linee che hanno le parti congruenti non sono linee solide. Si può quindi sempre definire una cosa affermandone la sua qualità esclusiva ed essenziale (ossia la proprietà reciproca), ma con ciò non se ne dimostra la possibilità; sicchè, ad es., chi non sa che cosa sia una vite perpetua potrà dubitare che la definizione datane sia di cosa possibile.

(4) La definizione di qualche cosa di intimamente contradditorio porta alla conseguenza che se ne possono razionalmente dedurre conclusioni manifestamente opposte.

(5) Per Giovanni Locke (1632-1704) — a cui probabilmente il L. vuole alludere — padre dell'empirismo inglese, la scienza è costituita su basi nominalistiche, ossia su definizioni, contrassegnate da nomi, arbitrariamente poste dall'uomo per ordinare in base ad esse le sue esperienze particolari:

nizioni reali, perchè quando la possibilità non si prova che per mezzo dell' esperienza, come nella definizione dell' argento vivo, di cui si conosce la possibilità perchè si sa che un tal corpo si trova effettivamente, che è un fluido estremamente pesante, e tuttavia molto volatile, la definizione è soltanto reale e null'altro; ma quando la prova della possibilità si fa *a priori* la definizione è anche reale e *causale*, come quando essa contiene la generazione possibile della cosa. E allorchè essa porta a termine l'analisi fino alle nozioni prime, senza supporre nulla che abbia bisogno di prova a priori della sua possibilità, la definizione è perfetta o *essenziale* (1).

---

le classificazioni della scienza non hanno altro valore che questo, di schemi — cioè — in cui raggruppare le nostre esperienze. Per il L. queste definizioni non possono essere totalmente arbitrarie, perchè debbono essere anzitutto possibili, ossia non intimamente o reciprocamente contraddittorie.

(1) La prova della possibilità di una nozione può essere *a priori* o *a posteriori*. Si ha questo secondo tipo di prova quando si constata l'esistenza della cosa con quei determinati caratteri, ed è il caso delle classificazioni scientifiche, come quella dell'argento vivo o mercurio che qui porta come esempio; naturalmente queste nozioni non hanno di necessario nulla più di quel che ci dice l'esperienza, e non hanno quindi valore assoluto per il futuro (ciò che si è verificato in passato può non verificarsi in avvenire) e neppure sono nozioni del tutto adeguate, perchè i caratteri di tali nozioni non sono che dati sensoriali di cui non possiamo sempre avere una conoscenza distinta. - La prova della possibilità *a priori* si ha per le nozioni necessarie come quella di Dio, come s'è visto al cap. prec., o allorchè la nozione della cosa contiene la sua generazione possibile, come per le definizioni delle figure geometriche che contengono il modo di costruirle: e in quanto l'analisi dell'essenza o nozione si può portare fino a mostrare la possibilità di tutto il suo contenuto, la definizione di queste nozioni sarà detta *essenziale*.

Ecco quali sono i vari tipi di

DEFINIZIONI
- **NOMINALI** (contengono i caratteri della cosa definita permettendo di distinguerla dalle altre, senza però mostrarne la possibilità o meno)
- **REALI** (fanno conoscere la possibilità della cosa)
  - **A POSTERIORI** (tale possibilità si constata solamente per l'esistenza di fatto della cosa)
  - **A PRIORI o CAUSALI** (mostrano la causa della possibilità della nozione stessa della cosa). Come forma perfetta di definizione causale si ha la definizione **ESSENZIALE**, che si ha quando la possibilità di tutto il suo contenuto, implicito o esplicito, è a priori evidente.

XXV

In quale caso la nostra conoscenza è congiunta alla contemplazione dell' idea.

Ora, è manifesto che noi non abbiamo alcuna idea di una nozione quando essa è impossibile. E allorchè la nozione non è che *suppositiva*, quando ne avessimo l' idea, noi non la contempleremmo, perchè una tale nozione non si conosce che nello stesso modo delle nozioni occultamente impossibili, e se essa è possibile, non è attraverso questo modo di conoscere che la si apprende (1). Per esempio, quando penso a mille o un chiliogono (2), lo faccio spesso senza contemplarne l' idea (come quando dico che mille è dieci volte cento), senza prendermi la pena di pensare ciò che sono 10 e 100, perchè io *suppongo* di saperlo e non credo di aver bisogno al momento di fermarmi a concepirlo. Così potrà avvenire, come effettivamente accade assai di frequente, che io m' inganni riguardo a una nozione che suppongo o credo d' intendere, quantunque in linea di fatto essa sia impossibile, o almeno incompatibile con le altre con le quali io la collego (3), e sia che io m' inganni sia che non m' inganni, questa maniera suppositiva di concepire rimane la stessa. Soltanto dunque quando la nostra conoscenza è *chiara* nelle nozioni con-

---

(1) Abbiamo visto che la conoscenza suppositiva si ha allorchè non si hanno attualmente presenti nel loro contenuto i caratteri della cosa, ma si suppone di averli tali. S' intende che un tal genere di conoscenza non ci permette di distinguere il vero dal falso, perchè taluno dei caratteri che si suppone di conoscere può essere falso o contraddittorio, proprio come per le nozioni occultamente impossibili: la conoscenza suppositiva non è quindi mai adeguata, non è tale da darci un' idea della cosa in tutto il suo significato.

(2) Poligono di mille lati.

(3) Una nozione può essere impossibile in linea assoluta, perchè intimamente contradditoria, oppure impossibile solo relativamente ad altre, con cui la si vuol collegare, e che sono opposte ad essa.

fuse, ossia quando è *intuitiva* nelle distinte, noi ne vediamo l'idea intera.

XXVI

Come noi abbiamo in noi stessi tutte le idee; e della reminiscenza di Platone.

Per ben concepire ciò che è idea, bisogna prevenire un equivoco, perchè molti confondono l'idea con la forma o differenza dei nostri pensieri, e in questo modo noi non avremmo l'idea nello spirito se non finchè vi pensiamo, e tutte le volte che vi pensiamo di nuovo, noi avremmo altre idee della stessa cosa, per quanto affini (1). Ma sembra che altri prendano l'idea per un oggetto immediato del pensiero o per una qualche forma permanente che rimane quando noi non la contempliamo affatto (2). Effettivamente la nostra anima ha sempre in se stessa la qualità di rappresentarsi qualsiasi natura o forma quando si presenta l'occasione di pensarvi (3). E io credo che questa qualità della

(1) Allude qui all'empirismo in genere e particolarmente al Locke, per il quale «idea» è sinonimo di «contenuto mentale» (o «forma o differenza» del pensiero) e quindi di «rappresentazione», sempre particolare, quindi, e diversa da ogni altra, per quanto affine. Naturalmente tale idea, essendo contenuto mentale, è nello spirito soltanto finchè vi pensiamo. Come dirà invece nei Nuovi Saggi, lib. II, cap. I, pag. 73, per lui l'idea «è un oggetto immediato interno, e... questo oggetto è un'espressione della natura o della qualità delle cose. Se l'idea fosse la forma del pensiero, essa nascerebbe e cesserebbe con i pensieri attuali corrispondenti; essendone invece l'oggetto, potrà essere anteriore e posteriore ai pensieri».

(2) E' questo l'innatismo platonico, rinnovato, poco prima del L., dal Cartesio. L'idea non dipende dall'esperienza e non è semplice rappresentazione ma, come dirà tosto, facoltà di rappresentazione; sicchè noi possediamo tutte le idee possibili, anche quelle che Dio non ha realizzato nel mondo, ma ne possediamo in atto volta a volta alcune, e le altre solo in potenza, come dimostra il fatto che possiamo pensare (ossia rappresentarci distintamente) qualsiasi idea, quando lo vogliamo.

(3) «Perchè le conoscenze, idee o verità siano nella nostra anima, non è necessario che vi abbiamo mai pensato attualmente; esse non sono se non abitudini naturali, cioè a dire disposizioni e attitudini attive e passive, e pertanto più che *tabula rasa*» (Nuovi Saggi, lib. I, cap. III, pag. 70).

nostra anima, in quanto esprime qualche natura, forma o essenza, è propriamente l' idea della cosa, che è in noi, e che è sempre in noi, sia che vi pensiamo o no. Perchè la nostra anima esprime Dio e l'universo e tutte le essenze così come tutte le esistenze (1).

Ciò s' accorda coi miei principi, perchè naturalmente nulla ci entra nello spirito dal di fuori, ed è una cattiva abitudine che noi abbiamo quella di pensare come se la nostra anima ricevesse qualche specie messaggiera e come se avesse delle porte e delle finestre (2). Noi abbiamo nello spirito tutte queste forme, e anche in ogni tempo, perchè lo spirito esprime sempre tutti i suoi pensieri futuri, e pensa già confusamente a tutto ciò che penserà distintamente in futuro. E nulla potrebbe da noi essere appreso, di cui non abbiamo già nello spirito l' idea che è come la materia da cui questo pensiero si forma (3).

E' appunto questo che Platone così eccellentemente ha considerato, allorchè ha prospettato la sua *reminiscenza* che ha molta solidità, purchè la s' intenda bene, la si purifichi dall' errore della preesistenza, e non si pensi affatto che l' anima debba aver

---

(1) Si ricordi che per il L. le essenze sono le idee possibili in genere, le esistenze sono quei possibili che Dio ha realizzato.

(2) La «specie messaggiera» è un'espressione strana, ma efficace per indicare il carattere che comunemente si attribuisce alle rappresentazioni sensoriali, d'essere, cioè, quasi delle portatrici di notizie da un mondo esterno a noi. Si ricordi poi, a proposito delle «porte e finestre» dell'anima, il più noto aforisma della Monadologia, § 7: «Le Monadi non hanno finestre attraverso le quali possa entrare ed uscire qualche cosa». - Si ricordi su tutto ciò il cap. XV.

(3) Possiamo ora chiarire qual' è la teoria leibniziana delle idee. Conformemente al razionalismo, egli nega l'origine esteriore delle idee e afferma la possibilità per l' anima di conoscere tutto, ossia, com' egli dice, «Dio e l'universo e tutte le essenze così come tutte le esistenze». Ma, conformemente alle basi essenziali del suo sistema, questa potenza di conoscere le forme dipende per lui dal fatto che le sostanze individuali esprimono Dio e tutto l'universo (v. cap. XVI). Il significato di «idea» è per lui totalmente nuovo (e lo vedremo bene al cap. succ.). Per lui infatti l'idea non è il concetto, ma è la facoltà di formarsi il concetto; per questo le idee sono innate, anche se mai le abbiamo pensate distintamente, e già possediamo allo stato inconscio e confuso tutte le nostre percezioni distinte future. L' idea è quindi, come qui dice, «materia» da cui il pensiero si forma.

già saputo e pensato distintamente altre volte ciò che essa apprende e pensa ora (1). Egli ha anche comprovato il suo modo di pensare per mezzo di una bella esperienza, con l'esempio di un ragazzo ch' egli conduce insensibilmente a delle verità molto difficili della Geometria relative agli incommensurabili, senza nulla insegnargli, facendo solamente delle domande con ordine e a proposito (2). Ciò che mostra che la nostra anima sa tutto ciò virtualmente, e non ha bisogno che di *riflettere* per conoscere la verità, e per conseguenza che essa ha almeno le sue idee da cui queste verità dipendono. Si può anche dire che essa possiede già queste verità, quando s'intendano come rapporti delle idee (3).

(1) La dottrina platonica della conoscenza come reminiscenza mi par troppo nota per stare a ricordarla. Si noti comunque anche qui, come tante altre volte, lo sforzo del L. di trovare accostamento fra le sue dottrine e quelle di altri pensatori del passato. Egli vuole apportare però tre correzioni al platonismo, e anzitutto: l' innatismo delle idee si intenda nel significato detto nella nota prec., cioè le idee siano viste come materia del pensiero futuro, come potenzialità di percezioni distinte future; non si ammetta, naturalmente, tutto il mito della preesistenza dell' anima alla vita terrena e della relativa conoscenza intuitiva delle idee nell' Iperuranio, mito che non ha alcun fondamento filosofico; infine la preesistenza dell' idea nell' anima alla sua nozione distinta attuale non significa affatto che altra volta si sia pensato distintamente a ciò, come vorrebbe Platone, dato che l' idea è confusa ed è posseduta inconsciamente, col che il L. vuol parare l'obbiezione del Locke all' innatismo cartesiano, che cioè non è ammissibile che si possegga un' idea senza averne coscienza.

(2) Nel *Menone* Platone, per provare la sua teoria della reminiscenza, presenta Socrate che con abili domande fa dimostrare a un giovane schiavo un teorema di geometria.

(3) Come dirà al cap. succ., vi sono almeno varie nozioni di cui non si può in alcun modo negare l' innatismo, e sono appunto talune verità d'ordine necessario come quelle matematiche qui accennate. Nelle idee che noi possediamo inconsciamente e che più tardi potremo tradurre in pensieri distinti, sono impliciti dei rapporti da cui il pensiero ricaverà appunto nozioni generali, che quindi si può dire che l' anima nostra già possiede.

XXVII

Come la nostra anima possa esser paragonata a delle tavolette vuote, e come le nostre nozioni provengano dai sensi.

Aristotele ha preferito paragonare la nostra anima a delle tavolette ancora vuote, in cui v' è posto per scrivere, ed ha sostenuto che nulla vi è nel nostro intelletto che non provenga dai sensi (1). Ciò s' accorda di più con le concezioni popolari, com' è la maniera di Aristotele, mentre Platone va più in fondo. Tuttavia queste specie di Dossologie (2) o di Praticologie possono passare nell' uso ordinario, press' a poco come vediamo che coloro che seguono Copernico non smettono di dire che il sole si leva o si corica. Io trovo anche che si può dar loro sovente un buon significato, secondo il quale esse non hanno nulla di falso, come ho già osservato in qual maniera si può dire veramente che le sostanze particolari agiscono l' una sull' altra (3), e in questo senso si può anche dire che noi riceviamo dall' esterno delle conoscenze per opera dei sensi, perchè alcune cose esteriori contengono o esprimono più particolarmente le ragioni che determinano la nostra anima a certi pensieri (4). Ma quando si

---

(1) In realtà Aristotele afferma l' assenza nell' anima di conoscenze originarie, e la derivazione sensoriale del conoscere, ma sostiene che l' intelletto elabora i dati sensoriali ricavando da essi le forme sostanziali delle cose conosciute. Il suo, quindi, non è un vero empirismo, perchè non limita la conoscenza alla pura esperienza o ai suoi derivati. Qui in realtà la critica leibniziana vale particolarmente per il Locke.

(2) Modi di esprimersi conformi all'opinione (δόξα).

(3) V. cap. XV.

(4) Si è visto, appunto al cap. XV, come alle varie sostanze si attribuiscono maggiormente i fenomeni che esse esprimono più perfettamente; e giacchè tutte le sostanze si rappresentano tutto l'universo, esse subiscono l'azione ideale di quelle sostanze che esprimono più perfettamente fenomeni che sono in diretta relazione con esse. Nella visione del mondo che ha la nostra anima i fenomeni di quelle altre sostanze che compongono il

tratta dell'esattezza delle verità metafisiche, è importante riconoscere l'estensione e l'indipendenza della nostra anima, che va infinitamente più in là di quanto volgarmente non si pensi (1), sebbene nell'uso della vita non le si attribuisca che ciò di cui ci accorgiamo più manifestamente, e ciò che ci appartiene in modo particolare, perchè non serve a nulla l'andare più avanti.

Sarebbe bene tuttavia scegliere dei termini propri all'uno e all'altro significato per evitare l'equivoco. Così quest'espressioni che sono nella nostra anima, sia che le concepiamo o no, possono venir chiamate *idee*, ma quelle che si concepiscono o formano si possono dire *nozioni, conceptus* (2). Ma, in qualsiasi maniera l'intendiamo, è sempre falso dire che tutte le nostre nozioni provengono dai sensi cosiddetti esterni, perchè quelle che io ho di me e dei miei pensieri, e per conseguenza dell'essere, della sostanza, dell'azione, dell'identità e di molte altre cose, provengono da un'esperienza interna (3).

---

nostro corpo si presentano con particolare vivacità, onde si può dire che essa ne subisce l'azione in quanto ne deve avere una visione più netta, ossia è determinata a pensarvi. In questo significato si può dire che i sensi corporei operano sull'anima.

(1) L'anima nostra esprime tutto il reale, e ha quindi un'estensione infinita; ma comunemente le si attribuisce una sfera d'attività conoscitiva assai più ristretta.

(2) I vari elementi della rappresentazione del mondo, per grandissima parte inconscia, che la nostra anima esprime, li chiameremo idee; le concezioni intellettive, che talvolta facciamo di taluni di essi, le chiameremo nozioni o concetti.

(3) In questo caso si tratta di nozioni che non possono derivare in nessun modo da una sostanza diversa dall'anima nostra, nemmeno nel significato esposto nella nota 4, pag. 101. Si tratta di vere nozioni originarie nel senso che il nostro intelletto vi giunge esaminando il nostro solo essere, senza riferirsi in alcun modo a sostanze estranee. Non sono nozioni chiare fin dall'origine, naturalmente, ma basta porvi attenzione per concepirle in tal modo e non diversamente. Nel già citato lib. II, cap. I, dei «Nuovi Saggi» (pagg. 74-76), vi è, su questo argomento, un passo famoso: «Mi verrà forse opposto questo assioma, che ha corso fra i filosofi: *Nulla esser nell'anima che non venga dai sensi*. Ma bisogna eccettuare l'anima stessa e le sue affezioni. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Ora l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione, il raziocinio, infine molteplici idee che i sensi non potrebbero dare...».

XXVIII

Dio solo è l'oggetto immediato delle nostre percezioni che esiste fuori di noi, ed Egli solo è la nostra luce.

Ora, nel rigore della verità metafisica, non vi è alcuna causa esterna che agisca su di noi, eccettuato Dio solo, ed egli solo si comunica a noi immediatamente in virtù della nostra dipendenza continua (1). Donde segue che non vi è altro oggetto esterno che tocchi la nostra anima e che ecciti immediatamente la nostra percezione (2). Così non abbiamo nella nostra anima le idee di tutte le cose che in virtù dell' azione continua di Dio su di noi, cioè perchè ogni effetto esprime la sua causa, e così l' essenza della nostra anima è una certa espressione, imitazione, e immagine dell' essenza, pensiero e volontà divina e di tutte le idee che vi sono comprese (3). Si può dunque dire che Dio solo è il nostro oggetto immediato fuori di noi, e che noi vediamo tutte le cose per mezzo suo; per esempio, quando vediamo il sole e gli astri, è Dio che ce ne ha dato e che ce ne conserva le idee, e che ci determina a pensarvi effettivamente per mezzo del suo concorso ordinario, nel tempo che i nostri sensi sono disposti d'una

---

(1) V. su ciò i capp. X e XIV.

(2) « Gli oggetti estesi sensibili sono soltanto *mediati*, perchè non è loro possibile agire immediatamente sull'anima. Dio solo è oggetto *esterno immediato* ». « Nuovi Saggi », lib. II, cap. I, pag. 73.

(3) Il nostro essere deriva continuamente da Dio che lo conserva; l'autonomia dell'anima è dunque completa rispetto a tutte le altre sostanze, ma non rispetto a Dio. E poichè ogni effetto esprime sempre la sua causa, e la nostra anima è effetto continuo di Dio, essa esprime sempre Dio, e nella sua natura è immagine dell'essere divino, sia come essenza sia come pensiero e volontà. Si noti qui l'evidentissimo influsso di S. Agostino, che scopriva nell'*esse*, nel *nosse* e nel *velle* dell'anima nostra appunto il riflesso dell'*esse*, *nosse* e *velle* di Dio. A ragione il L. proclamerà subito dopo questo suo riallacciarsi alla dottrina dei Padri della Chiesa, che naturalmente rinnova alla luce della sua teoria monadologica.

certa maniera, secondo le leggi ch' egli ha stabilito (1). Dio è il sole e la luce dell' anima, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (2); e non da oggi soltanto si è di questa opinione. Oltre che nella Sacra Scrittura e nei Padri (3), che sono sempre stati piuttosto per Platone che per Aristotele (4), io mi ricordo d' aver notato altre volte che, al tempo degli scolastici, parecchi hanno creduto che Dio sia la luce dell' anima, e, secondo la loro maniera di parlare, *intellectus agens animae rationalis* (5). Gli Averroisti l' hanno volto in un senso catti-

---

(1) In conclusione questa teoria della visione dell'universo in Dio ha nel L. un significato che è notevolmente diverso da quello che la parola suggerirebbe. E anzitutto: esaminando il nostro essere ritroveremo in esso le tracce degli attributi essenziali divini, come s'è visto subito prima; secondariamente, la natura che Dio ci ha data ci porta a rappresentarci continuamente tutto l'universo, e quindi, se conosciamo gli oggetti esterni, è perchè Dio ci mantiene il nostro essere, che ne consente la visione nei vari momenti. Ma, si badi, non si tratta di una visione statica, passiva, ma di un'espressione da parte nostra del mondo esterno (espressione che dà talvolta luogo a conoscenza razionale). Anzi, l'anima nostra, come tutte le monadi, è attività, consistente appunto nell'esprimere l'universo a suo modo. Come si vede, questa visione in Dio non è mera subordinazione alla verità divina, ma è partecipazione ad essa, quasi rielaborazione di essa, se si tien conto che ogni sostanza individuale è la realizzazione di una particolare visione di Dio sull' universo (v. cap. XIV).

(2) «*Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc.*»; dal Vangelo di S. Giovanni I, 9, a proposito del Verbo divino.

(3) Ho citato or ora il IV Vangelo. Quanto ai Padri della Chiesa, il L. avrebbe ragione di ricordare anzitutto S. Agostino.

(4) L'aristotelismo pareva prestarsi assai meno del platonismo a una conciliazione col cristianesimo, in quanto negava la Provvidenza divina e l' immortalità dell'anima e affermava la coeternità del mondo a Dio. Anzi la Chiesa medioevale, nel 1210 e nel 1215, condannò l'aristotelismo e ne vietò l' insegnamento, prima che il tomismo si affermasse vittoriosamente.

(5) Qui allude a vari seguaci di S. Bonaventura di Bagnorea (1221-1274), i quali, rivedendo — come il loro Maestro — l'agostinismo tradizionale al lume dei problemi posti dal risorto aristotelismo, vennero a identificare Dio con l' intelletto attivo di Aristotele, cioè con quel principio che agisce sui dati della nostra esperienza ricavandone le forme sostanziali che così l' intelletto passivo, proprio di ciascun uomo, può apprendere. Già S. Bonaventura del resto aveva detto che noi possiamo astrarre

vo (1), ma altri, fra i quali credo si sia trovato Guglielmo de St. Amour (2) e parecchi teologi mistici, l'hanno inteso in un modo degno di Dio e capace di elevare l'anima alla conoscenza del proprio bene.

XXIX

Tuttavia noi pensiamo direttamente per mezzo delle nostre proprie idee, e non per mezzo di quelle di Dio.

Tuttavia io non son del parere di alcuni valenti filosofi, che sembrano sostenere che le nostre stesse idee sono in Dio e per nulla affatto in noi (3). Questo proviene a mio avviso dal fatto ch'essi non hanno ancora abbastanza considerato ciò che noi abbiamo detto sopra circa le sostanze, nè tutta l'estensione e indipendenza della nostra anima (4), che fanno sì che essa racchiuda tutto quanto le accadrà, e che esprima Dio e con lui tutti

---

l'universale dal particolare, appreso nell'esperienza, solo perchè Dio interviene a illuminarci, secondo la teoria agostiniana. L'identificazione di Dio con l'intelletto agente porta naturalmente a ridurre l'anima a pura passività, dotata d'un intelletto capace di apprendere solo da altro (l'intelletto «possibile» del filosofo arabo Avicenna).

(1) Il filosofo arabo Averroè (sec. XII) afferma esservi un unico intelletto agente per tutti gli uomini, intelletto che non è divino, ma proprio dell'anima della sfera lunare; sicchè le anime umane non sono per lui immortali, non essendo proprio di esse tale elemento intellettivo immateriale. Per questo, e per non aver attribuito a Dio tale intelletto, il L. condanna le dottrine dei suoi seguaci, numerosi nel mondo cristiano fino alla fine del '500.

(2) Guglielmo di St. Amour, nella Franca Contea (1200 c. - 1272), fu un maestro dell'Università di Parigi, celebre perchè nemico degli insegnanti appartenenti agli ordini mendicanti, cioè domenicani e francescani. Polemizzò anche con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Scrisse un commento ai «Primi e secondi Analitici» di Aristotele.

(3) Il Malebranche afferma senz'altro che noi conosciamo in Dio tutte le idee, e definisce Dio «il luogo degli spiriti».

(4) L'occasionalismo del Malebranche è sulla via che porta dal dualismo cartesiano tra spirito e materia al monismo panteistico di Spinoza.

gli esseri possibili e attuali (1), come un effetto esprime la sua causa. E' pure una cosa inconcepibile che io pensi per mezzo delle idee altrui. Bisogna pure che l'anima sia modificata realmente in una certa maniera, quando essa pensa a qualche cosa (2), ed è necessario che vi sia fin da prima in essa non solamente la potenza passiva di poter essere modificata così, la quale è tutta determinata, ma anche una potenza attiva in virtù della quale vi siano sempre stati nella sua natura dei segni della produzione futura di questo pensiero e delle disposizioni a produrlo nel suo tempo. E tutto questo racchiude già l'idea compresa in questo pensiero (3).

---

(1) Dio pensa tutti gli esseri possibili, alcuni dei quali attua. L'anima, esprimendo Dio, li esprime tutti (v. cap. XXVI).

(2) Se essa pensasse con le idee altrui, il suo pensiero non sarebbe realmente un atto suo, un suo modo di essere.

(3) Come si è già visto alla nota 1, pag. 104, il L. insiste nel rilevare che il pensiero e la conoscenza in genere non sono mera passività, ma attività; l'anima quindi racchiude non solo la capacità di *subire* una modificazione in rapporto all'oggetto esterno che conoscerà, ma anche e in ogni tempo una capacità di *attività* conoscitiva futura, di cui porta già i segni, in quanto (lo si è detto varie volte) l'anima porta già in sè gli indizi della sua attività rappresentativa futura. Tali indizi, secondo la terminologia precisata dal L. al cap. XXVI, costituiscono già l'idea che sarà poi resa un giorno pensiero distinto, concetto.

XXX

Come Dio inclini la nostra anima senza necessitarla; e come non si abbia affatto il diritto di lamentarsi, e come non bisogni domandare perchè Giuda pecchi, ma solamente perchè Giuda il peccatore è ammesso all'esistenza preferibilmente a qualche altra persona possibile. Dell' imperfezione originale prima del peccato e dei gradi della grazia (1).

Per ciò che riguarda l' azione di Dio sulla volontà umana, vi è una quantità di considerazioni assai difficili che sarebbe lungo sviluppare qui. Nondimeno ecco ciò che si può dire per sommi capi. Dio, concorrendo alle nostre azioni, ordinariamente (2) non fa che seguire le leggi che ha stabilito, cioè conserva e produce continuamente il nostro essere, in modo che i pensieri ci vengono spontaneamente o liberamente (3) nell' ordine che la nozione della nostra sostanza individuale implica, nella quale si potevano prevedere *ab aeterno* (4). Inoltre, in virtù del decreto ch' egli ha fatto che la volontà tenderebbe sempre al bene apparente (5), esprimendo o imitando la volontà di Dio sotto certi aspetti particolari, rispetto ai quali questo bene apparente ha

---

(1) Riprende in questo capitolo l'argomento del cap. XIII, ossia della libertà degli individui rispetto a Dio, esaminando però il carattere più umanamente interessante, e cioè quello della responsabilità del peccato.

(2) E quindi escludendo il caso del miracolo (v. capp. VII e XVI).

(3) Come abbiamo visto ai capp. prec., Dio è la causa dei nostri pensieri in quanto produce e mantiene il nostro essere, ma i singoli pensieri sorgono dal nostro intimo come portato della *vis repraesentativa* nostra, e quindi con un atto spontaneo e libero.

(4) V. su ciò i capp. VIII e XIII e le note relative.

(5) V. cap. XIII: «.... il decreto che Dio ha fatto... rispetto alla natura umana, cioè che l'uomo farà sempre (quantunque liberamente) ciò che gli sembrerà il meglio».

sempre qualche cosa di vero (1), egli determina la nostra volontà alla scelta di ciò che sembra il meglio, senza tuttavia necessitarla. Poichè, assolutamente parlando, essa è nell'indifferenza — se la prendiamo come opposto di necessità — ed ha il potere di fare altrimenti o anche di sospendere del tutto la sua azione, essendo e restando possibili l'uno e l'altro partito (2).

Dipende dunque dall'anima di premunirsi contro le sorprese delle apparenze mediante una ferma volontà di riflettere, e di non agire nè giudicare in certe occasioni che dopo aver molto e maturamente deliberato (3). E' vero tuttavia, ed è anche certo da tutta l'eternità che qualche anima, in una certa occasione, non si servirà di questo potere (4). Ma chi ne può nulla? E può essa lagnarsi d'altri che di se stessa? Perchè tutti questi lamenti dopo il fatto sono ingiusti, come ingiusti sarebbero stati prima del fatto. Ora quest'anima, un po' prima di peccare, avrebbe forse ragione di lamentarsi di Dio come se la determinasse al peccato? Le determinazioni di Dio in queste materie essendo cose che non si possono prevedere, donde sa essa che è determinata a peccare, se non quando pecca già effettivamente? Non si tratta che di non volere, e Dio non potrebbe proporre una condizione più agevole e più giusta; così ogni giudice, senza cercare le ragioni che hanno disposto un uomo ad avere una cattiva

---

(1) Questa posizione di intellettualismo etico porta come conseguenza che la volontà umana non possa mai essere totalmente nell'errore; il bene che essa ricerca non sarà che un bene relativo, ma è pur sempre in qualche modo un bene.

(2) Il L. qui vuol dire: la nostra natura ci porta a volere ciò che ci appare il bene. Ciò non vuol dire però che essa sia necessitata a fare il bene, perchè essa ha sempre la facoltà di fare diversamente, o di sospendere la sua azione: soltanto non ha alcun motivo per esercitare questa facoltà.

(3) La responsabilità umana dipenderebbe quindi dal fatto che talvolta l'uomo non riflette quanto dovrebbe nella ricerca del suo bene: è quindi conseguenza di una precipitazione della volontà, che si determina senza aver lasciato all'intelletto di compiere l'indagine.

(4) Qui si ritorna all'obbiezione esaminata al cap. XIII: Dio prevede fin dall'origine le azioni e quindi anche le colpe degli uomini, che così saranno sicure; c'è quindi ancora per l'uomo la possibilità d'un libero volere? E, quindi, ci sarà responsabilità per il peccato?

volontà, non si ferma che a considerare quanto questa volontà sia malvagia. Ma forse è sicuro da tutta l'eternità che io peccherò? Rispondete a voi stessi: forse no; e senza pensare a ciò che non potreste conoscere, e che non può darvi alcun lume, agite secondo il vostro dovere che voi conoscete (1).

Ma, dirà qualche altro, donde viene che quest' uomo commetterà sicuramente questo peccato? La risposta è facile, cioè che altrimenti non sarebbe quest' uomo (2). Perchè Dio vede da tutti i tempi che vi sarà un certo Giuda, la cui nozione o idea che Dio ha, contiene quest' azione futura libera (3). Non resta dunque che questa questione, perchè un tal Giuda, il traditore, che nell' idea di Dio è soltanto possibile, esista in atto (4). Ma

---

(1) In questo ragionamento si confondono due linee di pensiero: l'una porta a osservare che, essendo la nostra vita psichica, con tutto il suo contenuto anche volitivo, una conseguenza del contenuto rappresentativo futuro posto in essa da Dio all'atto della creazione, anche il peccato futuro è in esso implicito coi suoi motivi. Il L. osserva che non possiamo prevederlo prima di peccare, quindi non preoccupiamoci di tale possibilità e facciamo il nostro dovere. Ma si tratta di vedere se — (e appunto non pare ammissibile) — sia davvero possibile fare il proprio dovere se abbiamo in noi già *ab aeterno* delle inclinazioni psicologiche che porteranno al peccato. - Per altro rispetto, si ricorderà che ogni fatto è necessario in questo mondo, in quanto senza di esso non s'avrebbe il migliore dei mondi possibili. Il peccato viene quindi ad essere esso pure necessario. V. su ciò la nota 2, pag. 62.

(2) Ricordiamo che la nozione di ogni sostanza, che Dio conosce *ab aeterno*, comprende tutto ciò che le accadrà. Se qualche fatto mancasse, anche la nozione muterebbe.

(3) L'azione del tradimento di Cristo. Notare l' insistenza con cui il L. afferma essere il peccato azione libera, perchè voluta dal peccatore.

(4) Perchè Dio ha fatto èssere Giuda, scegliendolo a preferenza di tanti altri possibili che non ha realizzato? Tale il quesito, che non può avere, dice il L., altra risposta che questa: evidentemente al migliore dei mondi possibili necessitava il peccato di Giuda. Si avverta ora, però, che tutto questo problema del concorso o meno di Dio al peccato dell'uomo può trovare una soluzione rispondente allo spirito del sistema leibniziano in questa considerazione: i possibili non sono meramente inerti e passivi, ma hanno una certa tendenza all' essere, nè il loro contenuto ideale è arbitrario. Essi non dipendono veramente dall'arbitrio divino, ma il loro contenuto, ossia la loro essenza, è necessaria. I possibili sono tutto ciò che è pensabile, e questo non dipende nei suoi limiti dal volere divino, non

quaggiù non si può attendere risposta a tale questione, se non che in generale si deve dire che, poichè Dio ha trovato bene ch' egli esistesse, non ostante il peccato che prevedeva, bisogna che questo male si ricompensi a usura nell' universo, che Dio ne trarrà un bene più grande, e che insomma si troverà che questo seguito di fatti, nel quale l' esistenza di questo peccatore è compresa, è il più perfetto tra tutti gli altri modi possibili (1). Ma spiegare sempre la mirabile economia di questa scelta non si può, finchè siamo viaggiatori in questo mondo: basta saperlo senza comprenderlo (2). Ed è qui che è tempo di riconoscere *altitudinem divitiarum*, la profondità e l' abisso della sapienza divina, senza ricercare particolari che racchiudono considerazioni infinite.

Si vede bene tuttavia che Dio non è la causa del male. Perchè non solamente dopo la perdita dell' innocenza degli uomini il peccato originale si è impadronito dell' anima, ma ancora prima vi era una limitazione o imperfezione originale connaturale e tutte le creature, che le rende peccatrici, ossia capaci di peccare (3). Così non vi è maggior difficoltà riguardo ai *supralapsari*

---

più che i principi logici fondamentali. Ora, se Dio, fra tanti possibili che può attuare, fa essere quelli che complessivamente dànno luogo al più perfetto dei mondi (nè una raccolta dei possibili migliori sarebbe realizzabile, perchè si escluderebbero l'uno con l'altro), non sarà evidentemente responsabile della loro nozione che, lo s'è visto, non dipende dalla sua volontà; e sarà assurdo ugualmente affermare ch'egli li fa peccare. In realtà egli rende possibile il loro peccato in vista d'un bene maggiore. (Vedi su ciò Boutroux, pag. 79, e Teodicea § 25 in Opere varie, pagg. 111-112).

(1) Per il L., dunque, Dio realizza certi possibili e non certi altri, perchè era meglio fosse così. Viene quindi ad aversi una specie di necessità morale anche per il peccato. Si rivela il fondamentale ottimismo del L., di natura già illuministica.

(2) Noi oggi possiamo sapere che Dio agisce sempre per il meglio, ma non certo intendere nei particolari il disegno della sua azione.

(3) E' quello che nella « Teodicea » (§ 21) il L. chiamerà « male metafisico », e consiste in una imperfezione o limitazione inerente al concetto stesso di creatura. Se questa avesse il carattere della perfezione, si identificherebbe con Dio, ma poichè è bene che vi sia una creazione, questo genere di male è necessario in vista di tale bene superiore. Ogni creatura ne è affetta, ma nell'uomo essa è la condizione di quella sua imperfezione caratteristica che è il peccato.

che rispetto agli altri (1). E a questo si deve ricondurre, a mio avviso, l'opinione di S. Agostino e di altri autori (2) che la radice del male è nel nulla, cioè nella privazione o limitazione delle creature, alla quale Dio rimedia con la grazia per mezzo del grado di perfezione che a lui piace di dare. Questa grazia di Dio, sia ordinaria sia straordinaria (3), ha i suoi gradi e le sue misure, è sempre efficace in se stessa per produrre un effetto proporzionato, e inoltre è sempre sufficiente non solamente per preservarci dal peccato, ma anche per procurarci la salvezza, supponendo che l'uomo vi si associ per ciò che dipende da lui (4). perchè non è sempre sufficiente a sormontare le inclinazioni dell'uomo, perchè altrimenti egli non tenderebbe a nulla (5), e ciò è riservato alla sola grazia assolutamente efficace che è sempre vittoriosa, lo sia essa in se stessa o per opera delle circostanze (6).

---

(1) La tendenza al peccato nell'uomo dopo la colpa di Adamo si spiega come conseguenza del peccato originale; ma anche in Adamo prima della colpa questa tendenza al male esisteva appunto come conseguenza del male metafisico. Gli *infralapsari*, in Teologia, sono coloro che sostengono nell'uomo una tendenza al male solo dopo il peccato originale, i *supralapsari* ve la vedono anche prima.

(2) Basti ricordare il neo-platonismo antico, che appunto ispirò su questo punto S. Agostino.

(3) Il L. pare non si serva qui con precisione dei termini tecnici della teologia relativi alla grazia. La grazia ordinaria, a quel che pare, consisterebbe per lui in quel complesso di doni naturali che Dio assegna a ciascuna delle sue creature; la grazia straordinaria in un aiuto speciale che santifica le nostre opere, ossia le rende meritevoli davanti a Dio.

(4) Cioè con la sua volontà.

(5) La grazia non può superare le inclinazioni umane e agire quindi quasi meccanicamente, perchè in tal caso l'uomo non avrebbe più una volontà.

(6) Il L. ammette qui, con molti teologi che si rifacevano a S. Agostino, la possibilità di una grazia che non soltanto inclina, ma obbliga al ben fare. Talvolta però la grazia, senza essere tale, acquista tuttavia una forza quasi obbligatoria «per la congruità delle circostanze», ossia perchè queste sono tali da inclinare necessariamente la nostra volontà a volere il bene.

XXXI

Dei motivi dell' elezione, della scienza media, del decreto assoluto e come tutto si riduca alla ragione per cui Dio ha scelto per l' esistenza una determinata persona possibile, la cui nozione racchiude una determinata serie di grazie e d'azioni libere; ciò che fa cessare d'un colpo le difficoltà.

Infine le grazie di Dio sono grazie assolutamente pure, sulle quali le creature non hanno nulla a pretendere (1): tuttavia, come non basta, per rendere ragione della scelta che Dio fa nel dispensar queste grazie, di ricorrere alla previsione assoluta o condizionale delle azioni future degli uomini (2), così non bisogna immaginare dei decreti assoluti, che non abbiano alcun motivo ragionevole (3). Per ciò che è della fede o delle buone opere previste, è verissimo che Dio non ha eletto che coloro dei quali prevedeva la fede e la carità, *quos se fide donaturum praescivit*, ma la stessa questione si ripresenta, perchè Dio darà agli uni piuttosto che agli altri la grazia della fede e delle buone opere (4). E quanto a questa scienza di Dio, che è la previsione

---

(1) La grazia è per definizione «gratuita».

(2) Vari teologi cattolici, come il celebre Luis de Molina (1531-1600) e S. Francesco di Sales (1567-1622), affermano che Dio dà la grazia efficace a quegli uomini che prevede consentiranno all'efficacia di essa col loro volere. Ciò però, secondo il L., non sarebbe il solo motivo della scelta di Dio dei suoi eletti.

(3) Secondo alcuni teologi specialmente calvinisti, Dio sceglie i suoi eletti con un decreto «assoluto», e cioè non relativo a dei motivi, non motivato; ora il L. afferma che Dio non sceglie a caso i suoi eletti, come quelli vorrebbero. «Il nostro scopo è di allontanare gli uomini dalle false idee che loro rappresentano Dio come un principe assoluto, che usi di un potere dispotico, poco atto a farlo amare e poco degno di farlo amare». (Teodicea, § 6; in Opere varie, pag. 103).

(4) All'obbiezione che Dio ha predestinato all'elezione coloro di cui prevedeva la fede e le buone opere, il L. risponde osservando che anche

non della fede e delle buone opere, ma della loro materia e predisposizione ossia di quanto l'uomo vi contribuirà da parte sua (1) (poichè è vero che vi sono differenze riguardo agli uomini là ove ve n'è riguardo alla grazia (2), e che effettivamente bisogna bene che l'uomo, per quanto abbia bisogno d'essere spinto al bene e convertito, in seguito poi collabori con la sua azione), sembra a parecchi (3) che si potrebbe dire che Dio, vedendo ciò che l'uomo farebbe senza la grazia o assistenza straordinaria, o almeno ciò che vi metterà del suo facendo astrazione della grazia, potrebbe risolversi a concedere la grazia a coloro le cui disposizioni naturali sono le migliori o almeno le meno imperfette e meno cattive. Ma quando ciò fosse, si può dire che queste disposizioni naturali, in quanto sono buone, sono tuttavia l'effetto di una grazia, sia pure ordinaria (4), Dio avendo favorito gli uni più che gli altri (5); e poichè egli sa bene che questi vantaggi naturali che egli dà saranno motivi alla grazia o assistenza straordinaria, secondo questa dottrina non è vero che infine il tutto si riduce interamente alla sua misericordia?

---

questi sono doni che vengono da Dio gratuitamente, onde resta il quesito del perchè di tali doni agli uni e non agli altri. Come vedremo, il motivo sarà che il migliore dei mondi possibili richiedeva che esistessero tali uomini dotati di tali perfezioni.

(1) E' quella scienza che nel titolo ha chiamato, secondo la terminologia dei teologi, « scienza media », ed era anche detta « scienza mista », perchè per mezzo di essa Dio conosce non l'elargizione futura dei doni futuri (come la fede o le buone opere), ma l'inclinazione o il concorso umano futuro a tali doni, ed è quindi a mezzo fra la scienza naturale, che conosce le forme d'essere naturali nella loro mera possibilità, e la scienza libera, che conosce ciò che è esistente attualmente, o che è necessario in futuro: le azioni umane future sono invece sicure, ma non necessarie (v. cap. XIII).

(2) Effettivamente la misura della grazia concessa dipende anche dalla diversa indole e inclinazione al bene degli uomini.

(3) Nella « Teodicea » (§ 40) allude, a questo proposito, ad alcuni seguaci del già citato teologo spagnolo Luis de Molina.

(4) V. nota 3, pag 111.

(5) Riporta così questa soluzione alla difficoltà notata per quella precedente: perchè Dio ha dato, per grazia ordinaria, buona indole agli uni e non agli altri?

Io credo dunque (poichè noi non sappiamo quanto o come Dio abbia riguardo alle disposizioni naturali nel dispensare la grazia) che più esatto e più sicuro è il dire, conformemente ai nostri principi e come ho già osservato (1), che bisogna vi sia tra gli esseri possibili la persona di Pietro e di Giovanni, la cui nozione o idea contiene tutta questa serie di grazie ordinarie e straordinarie e tutto il resto di tali avvenimenti con le loro circostanze, e che è piaciuto a Dio di sceglierla tra un' infinità di altre persone ugualmente possibili, per esistere in atto: dopo di che pare che non vi sia più nulla da domandare e che tutte le difficoltà svaniscano (2).

Poichè, quanto a questa sola e grande domanda, cioè perchè è piaciuto a Dio sceglierla fra tante altre persone possibili (3), bisogna essere ben irragionevoli per non accontentarsi delle ragioni generali che abbiamo dato (4), i cui particolari sono al disopra di noi. Così invece di ricorrere a un decreto assoluto, che essendo senza ragione è irragionevole, o a delle ragioni che non completano la risoluzione della difficoltà e hanno bisogno

---

(1) V. cap. prec.

(2) Il L. vuol qui mostrare come tutti i problemi relativi alla predestinazione alla salvezza, se cioè questa sia una conseguenza di meriti naturali dell'uomo oppure sia frutto d'un decreto assoluto, totalmente arbitrario, di Dio, si risolvono pensando che ogni uomo contiene nella sua nozione tutto ciò che gli avverrà, compresi gli aiuti naturali e gli aiuti soprannaturali di Dio; e se anche questi si accompagnassero a quelli, ossia se chi è dotato di buona indole ricevesse pure la sua grazia santificante, non significherebbe che questa concessione dipenda da quell' indole. Si può dire che gli aiuti della grazia e i doni naturali siano nello stesso rapporto che abbiamo visto fra le leggi fisiche e i miracoli (v. capp. VII e XVI): l'aiuto della grazia è eccezionale, l'altro è normale.

(3) Questa sarebbe per il L. l'unica vera difficoltà a cui non siamo in grado di dar risposta. A dir vero è però il punto centrale.

(4) Cioè che era bene che così fosse. V. cap. prec. Questa posizione porta naturalmente a una conseguenza che non è molto conforme alla bontà divina: infatti una teoria che ammetta una predestinazione alla salvezza o alla dannazione in vista del bene del tutto, esclude il significato più profondo del cristianesimo, ossia il principio della paternità divina delle creature. Non si vede infatti amore di Dio Padre per le singole creature, chè anzi talvolta le sacrifica per il bene di un ordine universale astratto da esse.

di altre ragioni, meglio sarà il dire, conformemente a S. Paolo, che a questo proposito esistono alcune grandi ragioni di saggezza o di congruenza, sconosciute ai mortali e fondate sull'ordine generale (il cui fine è la più grande perfezione dell'universo), e che Dio ha osservato (1). A questo si ricollegano i motivi della gloria di Dio e della manifestazione della sua giustizia così come della sua misericordia, e in generale delle sue perfezioni (2), e infine questa immensa profondità di ricchezza da cui S. Paolo ebbe l'anima rapita (3).

XXXII

Utilità di questi principi in materia di pietà e di religione.

Del resto sembra che i pensieri che abbiamo esposto, e particolarmente il grande principio della perfezione delle operazioni di Dio (4), e quello della nozione della sostanza che racchiude tutti i suoi avvenimenti con tutte le loro circostanze (5), ben lungi dal nuocerle servano a confermare la religione, a risolvere difficoltà gravissime, a infiammare le anime di amore divino e a elevare gli spiriti alla conoscenza delle sostanze incorporee molto più che le ipotesi che si sono viste fino ad oggi. Perchè si vede molto chiaramente che tutte le altre sostanze dipendono da Dio così come i pensieri emanano dalla nostra sostanza (6), che Dio

---

(1) V. la lettera di S. Paolo ai Romani, cap. IX, e anche quella agli Efesini, cap. II.

(2) Le perfezioni di Dio in genere implicano, nel loro manifestarsi, anche la validità di questa legge del meglio in rapporto all'universo.

(3) Allude forse al rapimento di S. Paolo al terzo cielo, durante il quale « udì parole arcane che uomo non può proferire » (v. Seconda lettera ai Corinzi, cap. XII).

(4) V. particolarmente i capp. I e V.

(5) V. particolarmente i capp. VIII e IX.

(6) Già all'inizio del cap. XIV aveva illustrato con questo esempio il modo di derivazione da Dio delle sostanze particolari, che aveva inoltre definito come visioni di Dio sull'universo da lui sostanzializzate.

è tutto in noi (1) e che è unito intimamente a tutte le creature, per quanto proporzionatamente al loro grado di perfezione (2), e che lui solo le determina dal di fuori con la sua influenza, e, se agire è determinare in modo immediato, si può dire in questo senso in linguaggio metafisico, che Dio solo opera su di me (3), e solo mi può fare del bene o del male, le altre sostanze non contribuendo che in rapporto a queste determinazioni, in quanto che Dio, avendo riguardo a tutti, distribuisce fra loro la sua bontà e le obbliga ad accordarsi fra loro (4). Così Dio solo pone il legame e la comunicazione delle sostanze, ed è per opera sua che i fenomeni degli uni s'incontrano e s'accordano con quelli degli altri, e per conseguenza che vi è realtà nelle nostre percezioni (5). Ma nella pratica si attribuisce l'azione alle ragioni particolari nel senso che ho spiegato sopra (6), perchè non è necessario fare sempre menzione della causa universale nei casi particolari.

Si constata anche che ogni sostanza ha una perfetta spontaneità (che diviene libertà nelle sostanze intelligenti), e che tutto ciò che le accade è una conseguenza della sua idea e del suo es-

---

(1) Al cap. IX aveva definito le sostanze come «specchi di Dio». Si ricordi pure al cap. XXVIII l'osservazione che «l'essenza della nostra anima è una certa espressione, imitazione, e immagine dell'essenza, pensiero e volontà divina». V. pure nota 3, pag. 103.

(2) E quindi è unito più intimamente agli uomini, come spiegherà nei capp. successivi.

(3) V. cap. XIV in rapporto al cap. XXXI.

(4) Dio, si è detto, ha in vista il bene del tutto e non quello delle singole creature. Esso quindi distribuisce fra di esse quelle perfezioni che è bene ciascuna possegga, facendo in modo che ne venga un'armonia reciproca. La teoria dell'armonia fra l'azione delle sostanze (v. cap. XIV), viene così ad assumere un significato più elevato, come modo di spiegare la predisposizione da parte di Dio di un complesso di perfezioni particolari volte al bene dell'universo.

(5) La realtà delle nostre percezioni sta nel fatto ch'esse non sono puramente fenomeniche, ma che effettivamente a ogni nostra percezione corrisponde un qualche fatto (per chiamarlo genericamente) di altre sostanze (v. nota 1, pag. 68).

(6) V. cap. XV.

sere e che nulla la determina tranne Dio solo (1). E' per questo che una persona il cui spirito era molto celebrato e la cui santità è grandemente venerata, usava dire che l' anima deve spesso pensare come se al mondo non ci fosse che Dio ed essa stessa (2).

Ora nulla fa comprendere più fortemente l' immortalità che questa indipendenza e questo estendersi dell' anima (3), che la mette assolutamente al coperto da tutte le cose esteriori, poichè essa sola forma tutto il suo mondo e basta a se stessa con Dio: ed è tanto impossibile che perisca senza annichilamento (4), quanto è impossibile che il mondo (di cui è un'espressione vivente, perpetua), si distrugga da sè; così non è possibile che i mutamenti di quella massa estesa, che chiamiamo il nostro corpo, facciano nulla sull' anima, nè che il disfacimento di questo corpo distrugga ciò che è indivisibile (5).

---

(1) Il L., che tanto tiene ad affermare la libertà delle creature di contro al determinismo spinozista, ama rilevare questo carattere di spontaneità dell'azione delle creature, nel senso che qui appunto accenna, ossia che ogni atto è conseguenza non di un principio a loro estraneo, ma della loro nozione, e inoltre di quel contenuto rappresentativo che è in loro implicito dall'atto della loro creazione.

(2) V. cap. XIV in fine. Pare alluda a S. Teresa di Avila (1515-1582), autrice di varie opere ascetiche e dogmatiche per cui fu proclamata Dottore della Chiesa. In verità questo concetto si trova già in Sant'Agostino (*De vera religione*, cap. 39).

(3) Allude a questa derivazione di tutti i fatti dell'anima dalla sua nozione.

(4) V. cap. IX.

(5) Abbozza qui una dimostrazione dell' immortalità dell'anima basata sul motivo che il nostro corpo non influisce direttamente sulla nostra anima, onde neppure il suo disgregarsi può in alcun modo distruggerla. Essa è per natura sostanza, e quindi indivisibile, mentre il nostro corpo è un aggregato di sostanze, aggregato che può benissimo scindersi. All'esistenza dell' anima basta Dio solo che, si è visto, l' emana continuamente mantenendola nell'essere.

XXXIII

Spiegazione dell'unione dell'anima col corpo, che è stata ritenuta inesplicabile o miracolosa, e dell'origine delle percezioni confuse.

Si vede così il chiarimento inopinato di quel gran mistero dell'unione dell'anima e del corpo, cioè come avvenga che le passioni e le azioni dell'uno siano accompagnate dalle azioni e passioni ovvero dai fenomeni corrispondenti dell'altro (1). Perchè non c'è modo di concepire che l'uno abbia influenza sull'altro, e non è ragionevole ricorrere senz'altro all'operazione straordinaria della causa universale (2) in una cosa ordinaria e particolare. Ma eccone la vera ragione: noi abbiamo detto che tutto ciò che accade all'anima e in genere a ciascuna sostanza è una conseguenza della sua nozione; onde ne viene che l'idea stessa o essenza dell'anima porta che tutte le sue visioni o percezioni le devono nascere (*sponte*) dalla sua propria natura, ed esattamente in modo da rispondere per conto proprio a ciò che accade in tutto l'universo, ma più particolarmente e più perfet-

(1) Era questo uno dei più gravi problemi lasciati praticamente insoluti dal Cartesio, in quanto egli poneva l'anima tra le sostanze pensanti, capaci di proporsi dei fini e quindi libere, e il corpo fra le sostanze estese, soggette al meccanicismo più rigoroso; nè si vedeva come tale estensione corporea potesse influire sull'anima inestesa, o questa su quello, che ugualmente non può risentire che l'urto d'altri corpi. Il Cartesio collocava tale misteriosa comunicazione fra anima e corpo nella ghiandola pineale, posta nel mezzo del cervello; ma questa non è davvero una spiegazione in quanto anche questa ghiandola è corporea. Per risolvere tale problema il Malebranche aveva introdotto la soluzione occasionalistica, conforme al misticismo del suo pensiero: affermava, cioè, che non vi è alcun influsso diretto reciproco fra corpo e anima, e che in occasione di fatti corporei (sensazioni) Dio interviene sulla nostra anima per farle conoscere l'idea corrispondente, e, ugualmente, in occasione di volizioni dell'anima egli interviene per far muovere il corpo in modo corrispondente. Naturalmente così ogni fatto umano diviene un vero miracolo.

(2) Cioè all'intervento miracoloso di Dio.

tamente a ciò che accade nel corpo che le è assegnato (1), perchè l' anima esprime lo stato dell' universo in un certo modo e in un certo tempo appunto secondo il rapporto degli altri corpi col suo. Ciò che fa anche comprendere come il nostro corpo ci appartenga senza essere tuttavia legato alla nostra essenza (2). E io credo che persone che sanno meditare apprezzeranno i nostri principi per il fatto appunto che potranno facilmente vedere in che consiste la connessione che vi è fra anima e corpo, la quale sembra inesplicabile per ogni altra via.

Si vede anche che le percezioni dei nostri sensi, anche quando sono chiare (3), devono necessariamente contenere qualche sentimento confuso, perchè, siccome tutti i corpi dell' universo simpatizzano (4), il nostro riceve l' impressione di tutti gli altri, e quantunque i nostri sensi si riferiscano a tutto non è possibile che la nostra anima possa porre attenzione a tutto in particolare (5); ecco perchè i nostri sentimenti confusi sono il risul-

---

(1) Il L. sfrutta qui la sua teoria dell'armonia prestabilita per risolvere l'accennato problema dei rapporti fra anima e corpo. Questo è costituito di un gran numero di sostanze che si subordinano a quella sostanza che è l'anima, ossia ne patiscono più fortemente l'azione nel senso già illustrato al cap. XV, cioè in modo puramente ideale: la loro visione del mondo (assolutamente incosciente) comprende la visione di se stesse come agenti in corrispondenza di un atto volitivo dell'anima. E così pure l'anima si rappresenta sempre l'universo secondo il vario rapporto degli altri corpi col proprio (se lo rappresenta, per es., secondo la visione degli occhi del suo corpo sugli altri corpi). Nella corrispondenza con l'Arnauld (Opere varie, pag. 57) osserva che «noi non appercepiamo gli altri corpi che per il rapporto che essi hanno col nostro».

(2) Le sostanze che compongono il nostro corpo sono, per parlar propriamente, autonome, in quanto ogni loro fatto dipende dalla nozione loro propria e non da quella della nostra anima.

(3) V. a questo proposito il cap. XV e specialmente la n. 4, pag. 70.

(4) Questo termine che sa di alchimia vuol poi dire che i corpi si attraggono vicendevolmente, tendono a comporsi in un unico sistema.

(5) Il riferimento reciproco di tutte le sostanze, di cui s'è parlato, si traduce rappresentativamente (ossia fenomenicamente) nel rapporto meccanico fra tutti i corpi, nella unità di tutti i corpi estesi in unico universo collegato fisicamente in modo tale che il moto di un corpo influisce in realtà su tutti gli altri, per quanto impercettibilmente; ora quella rappresentazione del mondo esterno, che hanno le anime umane, è completa in-

tato di una varietà di percezioni che è assolutamente infinita. E' press' a poco come il mormorio confuso che avvertono coloro che si avvicinano alla riva del mare, che viene dal riunirsi delle ripercussioni di innumerevoli onde. Ora, se di parecchie percezioni (le quali non s'accordano punto a farne una) non ve n'è alcuna che eccella al di sopra delle altre, e se esse producono delle impressioni pressochè ugualmente forti, o ugualmente capaci di determinare l'attenzione dell'anima, essa non se ne può accorgere che confusamente (1).

---

dubbiamente, ma tanto complessa che tali anime non possono appercepirne (ossia averne visione cosciente) che una sfera assai piccola, quella che si ricollega più vivamente ai loro corpi (v. su ciò Monadologia, § 61: «...dato che tutto è pieno, il che rende complessa tutta la materia, e siccome nel pieno ogni movimento produce qualche effetto sui corpi distanti, in proporzione della distanza, sì che ogni corpo subisce l'azione non soltanto di quelli che lo toccano, ma anche, attraverso loro risente di quelli che toccano i primi, con i quali esso è ad immediato contatto, ne segue che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. E per conseguenza ogni corpo risente di tutto quanto avviene nell'universo, tanto che colui che vede tutto potrebbe leggere in ciascuno quel che avviene dappertutto e anche quello che è già avvenuto o avverrà, osservando nel presente quel che è lontano sia nel tempo sia nello spazio: σύμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in se stessa altro che ciò che vi è distintamente rappresentato, essa non potrebbe svolgere tutto ad un tratto tutte le sue sinuosità, perchè sono infinite»).

(1) E' questa la teoria delle «piccole percezioni», ossia di quelle percezioni che l'anima non avverte mai, ma che tuttavia sono importantissime, perchè la nostra sfera d'attività cosciente è largamente influenzata da questo vastissimo complesso di percezioni incoscienti. Il L. fa qui notare che dette percezioni non si assommano nella percezione fondamentale cosciente, che è distinta da esse. La teoria delle percezioni confuse è svolta magistralmente in alcune famose pagine del Proemio ai «Nuovi Saggi» (pag. 9 e segg.), in cui, esposta più ampiamente l'immagine qui accennata delle onde del mare, osserva che «... queste piccole percezioni sono.... di più grande virtù che non si creda. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel complesso, ma confuse nelle parti, quelle impressioni che i corpi che ci circondano fanno su di noi, e che racchiudono l'infinito, quel rapporto che ogni essere ha col resto dell'universo. Si può anche dire che è per queste piccole percezioni che il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato...». E osserva pure che esse «caratterizzano e costituiscono lo stesso individuo».

XXXIV

Della differenza fra gli spiriti e le altre sostanze, anime o forme sostanziali, e come l' immortalità che si afferma implichi il ricordo.

Se si suppone che i corpi che fanno *unum per se* come l'uomo, sono delle sostanze, e che hanno delle forme sostanziali (1), e che le bestie hanno un' anima, si è obbligati ad ammettere che queste anime e queste forme sostanziali non potrebbero interamente perire più che gli atomi o le infime particelle della materia nell' opinione degli altri filosofi (2); perchè nessuna sostanza perisce, quantunque possa divenire tutt' altra (3). Esse esprimono anche tutto l' universo, per quanto più imperfettamente degli spiriti (4). Ma la principale differenza sta nel fatto che non conoscono ciò che sono nè ciò che fanno, e per conseguenza, non potendo fare delle riflessioni, non potrebbero scoprire delle verità necessarie e universali. E' anche per mancanza di riflessione su se stesse ch'esse non hanno affatto qualità morale; donde ne viene che, passando esse attraverso mille trasformazioni, quasi come noi vediamo che un bruco si cambia in farfalla, dal punto di vista morale o pratico è come se perissero, e lo possiamo anche dire fisicamente, come diciamo che i corpi periscono per la

---

(1) Il L. non vuol qui propriamente dire che i corpi siano delle sostanze, poichè si è visto or ora che in realtà non sono altro che degli aggregati, dei composti di sostanze che si subordinano alla sostanza egemonica, cioè all'anima o forma di questo complesso, pur senza avere con essa alcun rapporto diretto. Ma, come dirà nella Monadologia, al già citato § 61, «i composti sono conformi (symbolisent) ai semplici», e queste infinite sostanze che formano un corpo si comportano come se facessero parte di un tutto, non diversamente dalle nostre infinite percezioni rispetto all'anima.

(2) L'atomismo escludeva che l'atomo potesse alterarsi o distruggersi.

(3) V. cap. IX: le sostanze possono mutarsi ricollegandosi a un altro aggregato.

(4) In quanto non distintamente.

loro corruzione (1). Ma l'anima intelligente, conoscendo ciò che è e potendo dire IO, che dice molto, non solo perdura e sussiste metafisicamente, molto più delle altre, ma essa permane anche moralmente e costituisce la medesima persona. Perchè è il ricordo o la conoscenza di questo IO che la rende capace di castigo o di ricompensa (2). Così l'immortalità che si richiede nella morale e nella religione, non consiste in questa sola sussistenza perpetua che spetta a tutte le sostanze, perchè senza il ricordo di ciò che si è stati essa non avrebbe nulla di desiderabile. Supponiamo che un privato qualsiasi debba diventare d'un tratto re della Cina, ma a condizione di dimenticare ciò che è stato, come se fosse appena nato di nuovo: non sarebbe lo stesso in pratica, o quanto agli effetti di cui ci si può accorgere, che se egli dovesse venire annientato e che un re della Cina dovesse essere creato nel medesimo istante al suo posto? Il che questo privato non ha alcun motivo di desiderare.

---

(1) Per il L. anche le anime o forme degli animali, come tutte le altre sostanze, sono eterne, nè si distruggono con la morte dell'animale. Si può dire soltanto che queste anime sono normalmente allo stato di involuzione, e solo a un certo momento e per una certa durata accrescono di molto il loro grado di espressione. Questa strana teoria si contrappone decisamente a quella del Cartesio relativa a questo argomento, in quanto il Cartesio affermava essere gli animali dei puri automi, soggetti esclusivamente alle leggi meccaniche. Il L. sostiene questa opinione non soltanto per coerenza con le linee generali del suo sistema, ma anche perchè colpito dalle ricerche e conclusioni cui giungevano in quel tempo il Malpighi (1628-1694) e il Leuwenhoeck (1632-1723) sulle trasformazioni degli organismi e sull'esclusione della generazione spontanea: il Leuwenhoeck scoprì gli spermatozoi (v. Nuovo Sistema della Natura e della comunicazione delle sostanze ecc., che è del 1695, Op. varie, pag. 10. V. pure Monadologia, § 74). Pareva quindi potersi ammettere che l'animale esistesse allo stato potenziale già prima dell'inizio del suo sviluppo. Il L. vuol qui soltanto osservare che l'assenza di coscienza toglie a questa persistenza in vita ogni valore da un punto di vista morale.

(2) Aveva già esposto questo principio al cap. XII.

XXXV

Eccellenza degli spiriti, e come Dio li consideri preferibilmente alle altre creature. Come gli spiriti esprimano piuttosto Dio che il mondo, ma le altre sostanze esprimano piuttosto il mondo che Dio.

Ma per affermare per mezzo delle ragioni naturali che Dio conserverà sempre non solamente la nostra sostanza, ma anche la nostra persona, cioè il ricordo e la conoscenza di ciò che siamo (quantunque la conoscenza distinta ne sia talvolta interrotta nel sonno e nei deliqui) (1), occorre collegare la morale alla metafisica; cioè non bisogna soltanto considerare Dio come il principio e la causa di tutte le sostanze e di tutti gli esseri, ma anche come capo di tutte le persone o sostanze intelligenti, e come il monarca assoluto della più perfetta città o repubblica, com'è quella dell'universo composta di tutti gli spiriti insieme, Dio stesso essendo il più perfetto di tutti gli spiriti quanto è il maggiore di tutti gli esseri (2). Perchè indubbiamente gli spiriti sono le sostanze più perfette ed esprimono meglio la Divinità. E poichè tutta la natura, fine, virtù e funzione delle sostanze non è se non di esprimere Dio e l'universo, come è stato sufficientemente chiarito (3), non v'è luogo a dubitare che le sostanze che l'esprimono con coscienza di ciò che fanno, e che sono capaci di conoscere grandi verità rispetto a Dio e all'universo, non l'esprimano senza confronto meglio delle nature che sono o brute e incapaci di conoscere delle verità, o del tutto destituite di sentimento e di conoscenza; e la differenza fra le sostanze intelli-

---

(1) Una certa forma di percezione confusa si ha pure nel sonno e nel deliquio, ma tale forma non è cosciente.

(2) Dal punto di vista morale affermeremo Dio come il più perfetto degli spiriti, così come dal punto di vista metafisico l'abbiamo visto come maggiore tra gli esseri.

(3) V. cap. IX e sovente altrove.

genti e quelle che non lo sono affatto è così grande quanto quella che passa fra lo specchio e chi vede (1).

E poichè Dio stesso è il maggiore e il più saggio degli spiriti, è facile affermare che gli esseri coi quali egli può, per così dire, entrare in conversazione o anche in società, comunicando loro i suoi sentimenti e le sue volontà in un modo particolare e tale ch' essi possano conoscere e amare il loro benefattore, lo devono interessare infinitamente più che il resto delle cose, che non possono considerarsi che come strumenti degli spiriti (2): come noi vediamo che tutte le persone savie fanno infinitamente più caso di un uomo che di qualsiasi altra cosa per quanto preziosa essa sia; e sembra che la maggior soddisfazione che un'anima, che d'altronde è contenta, possa avere, sia di sentirsi amata dalle altre; per quanto rispetto a Dio vi sia questa differenza, che la sua gloria e il nostro culto non potrebbero aggiungere nulla alla sua soddisfazione, non essendo la conoscenza delle creature che una conseguenza della sua sovrana e perfetta felicità, senza che esse vi contribuiscano affatto o ne siano in parte la causa (3). Tuttavia ciò che è buono e ragionevole negli spiriti finiti si trova in grado eminente (4) in lui, e come noi loderemo un re che preferisse conservare la vita di un uomo che quella del più prezioso e più raro fra i suoi animali, non dob-

---

(1) A dir vero lo specchio è puramente passivo, mentre anche le anime dei bruti e persino le più infime fra le monadi si rappresentano pur sempre tutto l'universo, per quanto del tutto inconsciamente, e sono quindi dotate di *vis repraesentativa*. Ma qui vuole illustrare con questo paragone l'assoluta incoscienza dello specchio di fronte a ciò che vede.

(2) Aveva già accennato al cap. V che «non si deve affatto dubitare che la felicità degli spiriti non sia lo scopo principale di Dio», e al capitolo XII aveva pure già osservato che perciò «tutto il resto delle creature deve loro servire».

(3) La felicità divina si attua col farci conoscere e amare Dio stesso, sicchè non è in alcun modo una conseguenza di tale nostro amore, bensì questo di quella.

(4) Questa espressione, di origine scolastica, si usa per indicare che una qualità è in una cosa non tale quale ne è l' idea, ma ricompresa in un ordine di perfezione assai più alto. In questo caso la bontà e razionalità delle doti degli spiriti non si ritrovano in Dio tali e quali, ma ricomprese nell'assoluta perfezione divina che di gran lunga le trascende.

biamo affatto dubitare che il più illuminato e giusto fra tutti i monarchi non abbia lo stesso modo di sentire.

XXXVI

Dio è il monarca della più perfetta repubblica composta di tutti gli spiriti, e la felicità di questa città di Dio è il suo principale intento.

Effettivamente gli spiriti sono le sostanze più capaci di perfezionamento e le loro perfezioni hanno di particolare che si ostacolano di meno fra loro, o piuttosto si favoriscono reciprocamente (1), perchè soltanto i più virtuosi potranno essere gli amici più perfetti; dal che consegue che Dio, che mira sempre alla più grande perfezione in generale, avrà la cura maggiore per gli spiriti (2), e darà loro, non solo in generale, ma anche a ciascuno in particolare, il massimo di perfezione che è compatibile con l'armonia universale.

Si può anche dire che Dio è l'origine delle esistenze in quanto è uno spirito; altrimenti se egli mancasse di volontà per scegliere il meglio, non vi sarebbe alcuna ragione perchè un possibile esistesse a preferenza di altri (3). Così la qualità che ha Dio, di essere spirito lui stesso, ha la precedenza su tutte le altre coniderazioni che egli può avere riguardo alle creature: i soli spiriti sono fatti a sua immagine e quasi della sua razza o

---

(1) Al contrario delle perfezioni fisiche, che sovente si escludono a vicenda, le perfezioni degli spiriti, che sono di natura morale, s'implicano l'un l'altra; come è dei virtuosi, che non sono gelosi dell'altrui virtù, ma la ricercano e la fanno base della comune amicizia.

(2) La predilezione di Dio per gli spiriti è pure conforme a quella economia della creazione di cui il L. ha parlato al cap. V: gli spiriti, fra tutte le sostanze, sono quelli che permettono una esistenza contemporanea del numero maggiore di perfezioni.

(3) La traduzione in atto solo di una parte dei possibili implica da parte di Dio una scelta, e quindi un atto di volontà. E la volontà, che «consiste nell'inclinazione a fare qualche cosa in proporzione del bene che

come figli di casa (1), perchè essi soli lo possono servire liberamente e agire consapevolmente a imitazione della natura divina: un solo spirito vale tutto un mondo, perchè esso non lo esprime soltanto, ma anche lo conosce e vi si regola alla maniera di Dio. Sicchè sembra che, quantunque ogni sostanza esprima tutto l'universo, tuttavia le altre sostanze esprimano piuttosto il mondo che Dio, ma che gli spiriti esprimano piuttosto Dio che il mondo (2). E questa natura così nobile degli spiriti, che li avvicina alla Divinità tanto quanto è possibile alle semplici creature, fa sì che Dio trae da essi più gloria infinitamente che dal resto degli esseri, o piuttosto gli altri esseri non dànno che la materia agli spiriti per glorificarlo (3).

Per questo tale qualità morale di Dio, che lo rende signore o monarca degli spiriti, lo riguarda per così dire personalmente in maniera tutta singolare. E' in ciò che egli si umanizza e vuol tollerare delle antropologie (4), e che entra in società con noi, come un principe coi suoi sudditi; e questa considerazione gli è tanto cara, che la felice e fiorente condizione del suo impero, che consiste nella più grande felicità possibile degli abitanti, diviene la sua legge suprema. Perchè la felicità è per le persone ciò che è la perfezione per gli esseri; e se il primo principio del mondo fisico è il decreto di dargli il massimo di perfezione pos-

questa racchiude» (Teodicea, § 22, in Op. varie, pag. 109), è propria soltanto degli spiriti.

(1) Espressione potente per illustrare un concetto che sarà tanto sviluppato dal Kant: che cioè di fronte al mondo fisico, inerte, sordo e quasi ostile, gli spiriti si ricercano e si ritrovano, rallegrandosi della comune possibilità di intendersi e di rispondersi, di proporsi dei fini, di riconoscere dei valori comuni: e questa esigenza di universalità trova il suo appagamento nella certezza di un Dio che assicura la validità di tali valori, di tale visione ideale.

(2) Tutte le sostanze esprimono tanto Dio quanto il mondo, ma il modo di espressione è diverso tra gli spiriti e le altre sostanze, in quanto quelli per la loro affinità a Dio, lo esprimono con molta maggior perfezione (v. nota 4, pag. 70).

(3) Gli altri esseri non sono in grado, per la loro incoscienza, di glorificare Dio, ma tuttavia dànno agli spiriti la materia per rendergli gloria per la bontà e l'ordine della sua creazione.

(4) Ossia delle similitudini con l'uomo.

sibile, il primo disegno del mondo morale o della città di Dio (1), che è la parte più nobile dell' universo, deve essere di diffondervi la maggior felicità possibile (2).

Non si deve dunque dubitare che Dio non abbia ordinato tutto in maniera che gli spiriti non solo possano vivere sempre, ciò che è immancabile (3), ma anche che conservino sempre la loro qualità morale, affinchè la sua città non perda alcuna persona (4), come il mondo non perde alcuna sostanza (5). E per conseguenza essi sapranno sempre ciò che sono, altrimenti non sarebbero suscettibili di ricompensa o di castigo (6), ciò che fa pure parte dell' essenza di una Repubblica, ma sopratutto della più perfetta, nella quale nulla potrebbe essere trascurato (7).

Infine, poichè Dio è ad un tempo il più giusto e il più mite dei monarchi, e non richiede che la buona volontà, purchè sia sincera e seria (8), i suoi sudditi non potrebbero desiderare una condizione migliore, e per renderli perfettamente felici egli vuole solamente che lo amino.

---

(1) Con tale termine agostiniano il L. designa questo mondo degli spiriti.

(2) La legge del meglio, applicata al mondo degli spiriti, impone di dare ad essi il massimo di felicità possibile, così come, applicata al mondo fisico, impone di dargli la massima perfezione possibile. Questo ottimismo profondo, sviluppato ancora nei « Principi della Natura e della Grazia », che sono del 1714, rivela però un atteggiamento immanentistico proprio del Deismo: infatti non pare che il L. avverta il dualismo tra mondo terreno e mondo trascendente, l' uno sotto il segno del peccato e della sofferenza, l'altro della giustificazione e della gloria. Già trattando del peccato (v. cap. XXX) non aveva in fondo potuto fare a meno di farlo rientrare nell'ordine universale, dimostrandone la necessità; e qui ugualmente vediamo che questa città di Dio ha un carattere al tutto immanente. Il L. ha intenti religiosi, ma, come figlio del suo tempo, manca del senso della trascendenza.

(3) Abbiamo visto che per il L. questa immortalità si estende anzi a tutte le sostanze (v. nota 1, pag. 122).

(4) Abbiamo visto (cap. XXXIV) che il persistere della coscienza è ciò che fa essere le persone.

(5) V. cap. IX.

(6) V. cap. XXXIV.

(7) La giustizia è funzione essenziale di ogni stato.

(8) V. cap. IV.

XXXVII

Gesù ha rivelato agli uomini il mistero e le leggi mirabili del regno dei cieli e la grandezza della suprema felicità che Egli prepara a quelli che lo amano.

Gli antichi filosofi hanno conosciuto pochissimo queste importanti verità; Gesù Cristo solo le ha espresse divinamente bene, e in un modo così chiaro e familiare che anche gli spiriti più rozzi le hanno capite; così il suo Evangelo ha cambiato completamente il volto delle cose umane: egli ci ha fatto conoscere il Regno dei Cieli, ossia questa perfetta repubblica di spiriti che merita il nome di Città di Dio, di cui ci ha rivelato le leggi mirabili: egli solo ha fatto vedere quanto Dio ci ami e con quanta esattezza ha provveduto a tutto ciò che ci tocca; come, se ha cura dei passeri (1), egli non trascurerà le creature ragionevoli che gli sono infinitamente più care; che tutti i capelli della nostra testa sono contati; che il cielo e la terra periranno piuttosto che la parola di Dio, e prima che venga cambiato ciò che concerne l'economia della nostra salvezza; che Dio ha più riguardo per l'ultima tra le anime intelligenti che per tutte le macchine del mondo; che noi non dobbiamo affatto temere quelle cose che possono distruggere i corpi, ma che non potrebbero nuocere alle anime, in quanto Dio solo le può rendere felici o infelici (2); e che quelle dei giusti sono nella sua mano, al sicuro

---

(1) « Guardate gli uccelli dell'aria, che non seminano, nè mietono, nè empiono granai; e il vostro Padre Celeste li nutre. Or non siete voi assai da più di loro? » Matteo, VI, 26. Di seguito il L. si riferisce a numerosi altri brani evangelici, che sarebbe troppo lungo citare: in gran parte si ritrovano ugualmente nel Discorso della Montagna (Matteo, capp. V, VI, VII).

(2) V. cap. XXXII: « .... Dio solo opera su di me, e solo mi può fare del bene o del male.... ».

da tutte le perturbazioni dell' universo, nulla potendo agire su di esse se non Dio solo; che nessuna delle nostre azioni è dimenticata; che tutto è registrato, persino le parole inutili, persino una cucchiaiata d' acqua ben impiegata; infine che tutto deve portare al maggior bene dei buoni; che i giusti saranno come dei soli, e che nè i nostri sensi nè il nostro spirito non hanno mai gustato nulla che possa avvicinarsi alla felicità che Dio prepara a coloro che lo amano.

INDICE

INTRODUZIONE

DISCORSO DI METAFISICA

CLASSICI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA
diretti da M. LECCE

Volumi pubblicati:

PLATONE - *Fedone* - a cura di E. Villa. - V edizione.
PLATONE - *Repubblica* - Passi scelti a cura di A. Zamboni e di R. Catena. - II edizione.
PLATONE - *Gorgia* - a cura di E. Villa. - II edizione.
PLATONE - *Fedro* - a cura di E. e M. Garin.
PLATONE - *Protagora* - a cura di D. Galli.
PLATONE - *Teeteto* - a cura di M. Dal Pra.
PLATONE - *Parmenide* - a cura di F. Salanitri.
ARISTOTELE - *Antologia* - a cura di M. Dal Pra.
EPITTETO - *Manuale* - a cura di L. Maino. - III edizione.
LA FILOSOFIA ROMANA - *Antologia* - a cura di L. Maino.
S AGOSTINO - *Le confessioni* - Passi scèlti a cura di M. Dal Pra. - II ed.
S. AGOSTINO - *De vera religione* - a cura di M. Dal Pra.
S. TOMMASO - *L'anima umana* - Passi scelti a cura di G. Mazzoni. - II edizione.
G. BRUNO - *De la Causa, Principio e Uno* - a cura di B. Micardi. - II edizione.
G. GALILEI - *Antologia* - Scritti scelti a cura di M. Dal Pra. - III ediz.
F. BACONE - *Novum Organum* - a cura di M. Papa. - III edizione.
R. CARTESIO - *Discorso sul metodo* - a cura di M. D'Asaro. - III ediz.
R. CARTESIO - *Antologia* - a cura di G. Faggin.
G. LOCKE - *Saggio sull'intelletto umano* - a cura di G. D'Amore.
G. BERKELEY - *Trattato sui principi della conoscenza umana* - a cura di F. Albergamo.
D. HUME - *Trattato sulla natura umana* - a cura di G. Zamboni.
G. G. LEIBNIZ - *Discorso di metafisica* - a cura di G. Rovero. - II ediz.
G. B. VICO - *Antologia* - a cura di G. Faggin.
E. KANT - *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* - a cura di M. Dal Pra. - II edizione.
E. KANT - *Pedagogia* - a cura di L. Causo. - II edizione.
G. A. FICHTE - *La missione del Dotto* - a cura di G. Faggin.
A. SCHOPENHAUER - *L'oggetto dell'arte* - a cura di G. Faggin. - III ediz.
A. NECKER DE SAUSSURE - *Educazione progressiva* - a cura di F. Dumonte e M. La Torraca. - II edizione.
V. CUOCO - *L'educazione politica degli Italiani* - Scritti scelti a cura di M. Goretti. - III edizione.
P. GALLUPPI - *Lettere filosofiche* - a cura di L. Maino - II edizione.

A. Rosmini - *Il problema gnoseologico* - Scritti scelti a cura di G. Bonafede. - II edizione.

A. Rosmini - *Schizzo della moderna filosofia e del proprio sistema* - a cura di G. Giulietti.

A. Rosmini - *La morale* - a cura di D. Galli.

V. Gioberti - *Introduzione allo studio della filosofia* - a cura di G. Bonomi.

G. Capponi - *Pensieri sull'educazione* - a cura di M. Lecce.

R. Lambruschini - *Della educazione* - a cura di A. Saloni. - II ediz.

Antologia pedagogica del Risorgimento - a cura di G. Calogero.

G. Mazzini - *L'educazione nazionale* - Pagine scelte a cura di F. Damonte.

A. Gabelli - *Istruire ed educare* - Scritti scelti a cura di M. Goretti - II edizione.

S. Giovanni Bosco - *Magistero divino e magistero umano* - a cura di M. Goretti.

F. Fiorentino - *Studi e ritratti della Rinascenza* - a cura di M. Goretti.

E. Boutroux - *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea* - a cura di A. Pasa. - II edizione.

In preparazione:

Seneca - *La morale* - a cura di A. V. Rossi.

G. Locke - *Pensieri sull'educazione* - a cura di M. Goretti.

G. G. Leibniz - *Nuovi saggi* - a cura di G. Giulietti.

E. Kant - *Fondazione della metafisica dei costumi* - a cura di E. Villa.

P. Galluppi - *Saggio sulla conoscenza* - a cura di V. Prestipino.

Prezzo L. 10.— (netto)